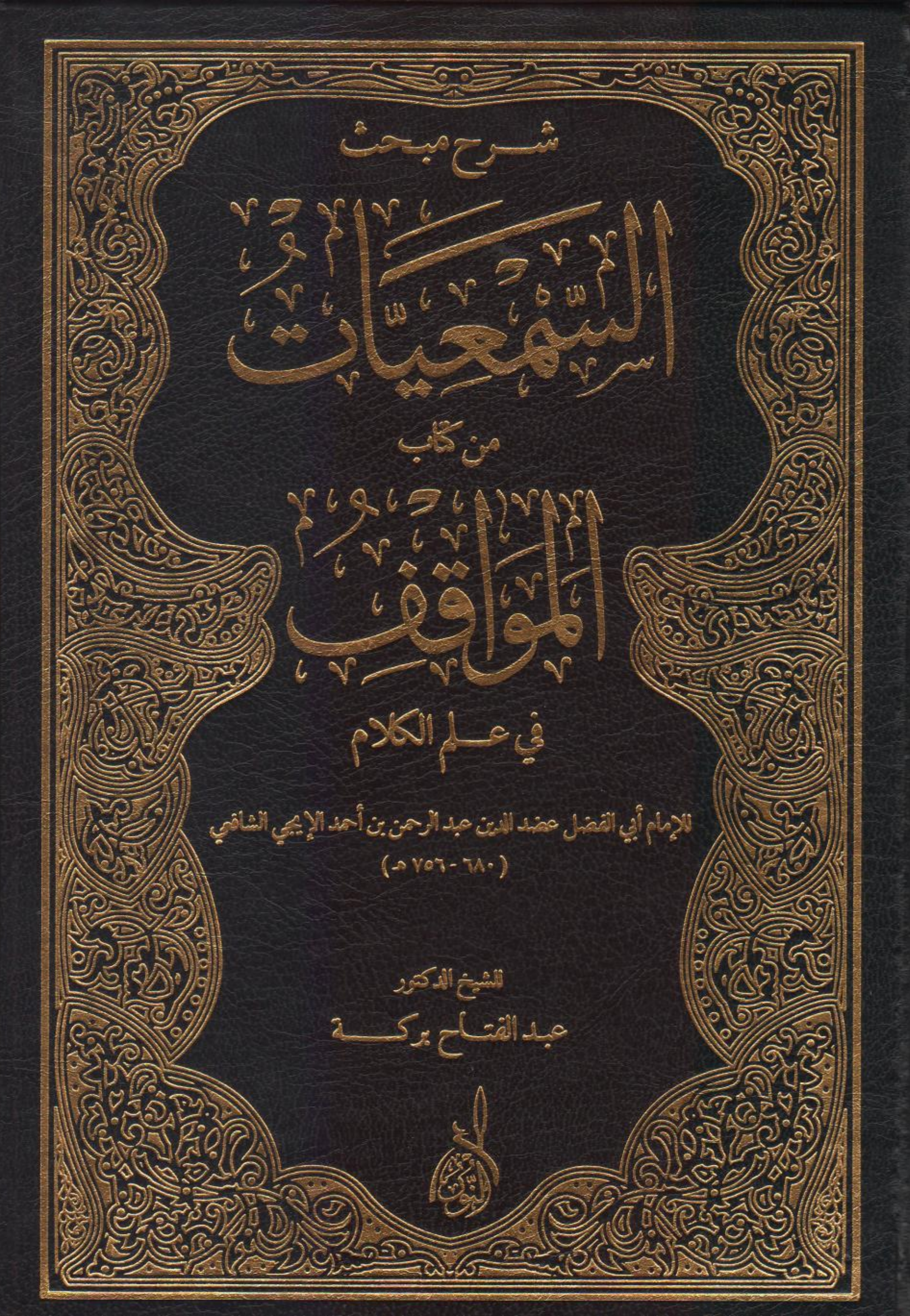
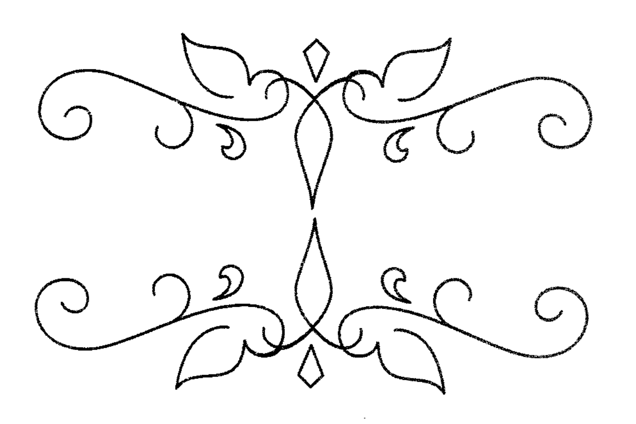

شرح مبحث
السمعيات
من كتاب
المواقف
في علم الكلام
للإمام أبي الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الشافعي
(٦٨٠ - ٧٥٦ هـ)
للشيخ الدكتور
عبد الفتاح بركة




شرح مبحث السمعيات
من كتاب المواقف



شرح مبحث السمعيات من كتاب
المواقف في علم الكلام

عبد الفتاح بركة

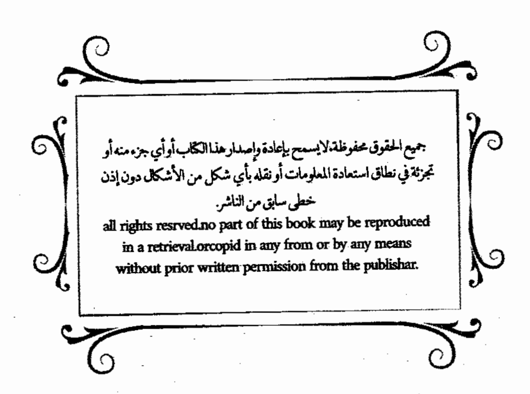
الطبعة الأولى: ٢٠١٦ م



دار النور المبين للنشر والتوزيع

عمّان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859

Email: darannor@gmail.com
www.darannor.com



٢٠١٦

شرح مبحث السمعيات

من كتاب

المواقف

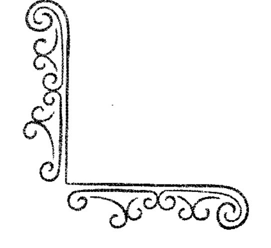
في علم الكلام

للإمام أبي الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الشافعي

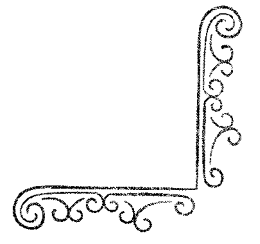
(٦٨٠ - ٧٥٦ هـ)

للشيخ الدكتور

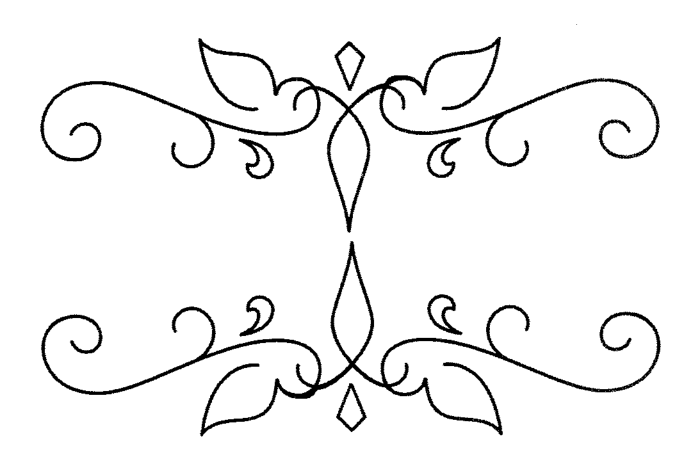
عبد الفتاح بركة








بسم الله الرحمن الرحیم



بسم الله الرحمن الرحيم

المؤلف أطال الله ذكره في سطور

هو العلامة التقي، المُتكلِّم الجليل، الشيخ عبد الفتاح بن عبد الله بن طه بن محمد بركة الأزهري السكندري ثم الدمياطي.

من كبار علماء الأزهر الشريف، والأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية سابقًا، ولد في دمياط يوم الاثنين ١٠ رمضان ١٣٥٠ هـ، الموافق ١٨ يناير سنة ١٩٣٢ م، ودرس في المعهد الأزهري في دمياط، ثم في المعهد الأزهري بالقاهرة، ثم درس في كلية أصول الدين، ومن أشياخه الفقيه الشيخ عبد السلام الريِّس، والشيخ المنيَّر، والنحوي الشيخ محمد عمارة، والنحوي الشيخ البلتاجي، والشيخ محمد الطيب النجار، وحضر أيضًا على أبيه الشيخ الطيب النجار، وحضر على الشيخ محمود فياض، والشيخ محمد السماحي، والشيخ الشاذلي، والشيخ محمد الأودن، والشيخ سليمان دنيا، وغيرهم.

وفي سنة ١٩٥٦م اعترفت مصر بالصين الشعبية، فاستضافت الصين الوفد المصري المشارك في مؤتمر شباب جامعات آسيا وأفريقيا لفترة مفتوحة، وكان قد نمى إلى علم الإمام الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر الشريف أن صاحب الترجمة يجيد الإنجليزية، فاستدعاه، وألحقه بوفد مصر، وكان الوفد مشتملًا على شباب الجامعات المصرية، فكان من كل جامعة اثنان، ومن جامعة الأزهر واحد فقط، وقد أقام الشيخ في الصين شهرًا، ثم رجع للامتحان، وقدم تقريره عن هذه الرحلة إلى الشيخ عبد الرحمن تاج في الرواق العباسي في الأزهر الشريف؛ إذ كان الإمام الأكبر يحب الجلوس فيه.

ثم إن الإمام الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج ألحقه بوفد الأزهر المسافر إلى موسكو للمشاركة في مهرجان الشباب المنعقد في موسكو، فأقام هناك نحوًا من عشرة أيام، وقد ألقى هناك الشيخ عبد المجيد وافي خطبة الجمعة، وألقى هو الجمعة التي تليها، وقد امتلأ يومها المسجد والشارع المجاور له، وقد سافر الشيخ بعدها إلى كندا وغيرها من الدول.

وبعد تخرجه سنة ١٩٥٦م عُيِّن مدرسًا في جرجا، ثم انتدب إلى مكتب فضيلة الإمام الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج، ثم انتدب إلى مكتب أمين مجمع البحوث الإسلامية، فضيلة الشيخ محمود حب الله رحمه الله، ولم يزل شيخنا صاحب الترجمة حتى تولى هو أمانة مجمع البحوث الإسلامية، فضلًا عن التدريس في كلية أصول الدين.

ومن مؤلفاته: كتاب: (الأخلاق والتصوف)، وكتاب: (الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية)، وكتاب: (العقيدة وبناء الإنسان)، (أخلاقيات العلم وأزمة الحضارة الحديثة)، وتعلقياته على العقيدة السنوسية الكبرى، وتحقيقه لكتاب: (آداب المريدين) للحكيم الترمذي، وغيرها.

يروي عن:

العلامة السيد علوي بن عباس بن عبد العزيز المالكي الحسني ت١٣٩١هـ، وهو عن جماعة منهم: محمد بخيت المطيعي، ومحمد زاهد الكوثري بما في ثبته: (التحرير الوجيز)، والسيد عبد الحي الكتاني بما في: (فهرس الفهارس)، وعبد الحفيظ الفاسي بما في: (رياض الجنة)، وعمر حمدان المحرسي بما في: (مطمح الوجدان)، ومحمد حبيب الله الشنقيطي، ومحمد علي حسين المالكي، وغيرهم كثير، وسلاسل أسانيده في ثبته: (العقود اللؤلؤية، بالأسانيد العلوية)، و(إتحاف ذوي الهمم العلية، برفع أسانيد والدي السنية)، وأيضًا في ثبته: (فهرست الشيوخ والأسانيد للإمام السيد علوي بن عباس المالكي الحسني) كلها من تخريج ولده العلامة السيد محمد بن علوي.

ويروي شيخنا صاحب الترجمة أيضًا عن السيد محمد بن علوي بن عباس المالكي ت١٤٢٥هـ؛ فقد أعلمه شيخنا بأنه أجيز من أبيه السيد علوي بن عباس المالكي، فأرسل إليه الإجازة أيضًا، وأسانيد السيد محمد بن علوي وأثباته كثيرة مشهورة.

مصادر الترجمة [انظر: أسانيد المصريين للشيخ أسامة السيد الأزهري]

مقدمة المؤلف

فضيلة الشيخ الدكتور عبد الفتاح بركة

الحمد لله ولي الحمد وأهله، المبدىء الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، المعيد فكل يعود كما بدا، أرسل رسله بالنور والهدى، فخاب من ضلّ، وفاز من اهتدى، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه ورسله، هادي الأمة، وكاشف الغمة، وشفيعنا بإذن الله عند مجيء الطامة.

وبعد:

لم يكن في خاطري أن تصبح هذه البحوث كتابًا يرغب فيه طلاب العلم وشداته، وإنّما كان محاضرات ألقيتُها على طلاب الصف الثالث من قسم أصول الدين بكلية الإمام الأعظم ببغداد، توخيت فيها توضيح المصطلحات، وتقريب المسائل، وتيسير تحصيل المادة المطلوبة وفق المنهج الذي وضعته إدارة الكلية، ولتعويد الطالب على إدراك ما في مثل هذا الأسلوب العلمي من مقاصد وغايات.

ولمّا نَـمَا علم هذه المحاضرات إلى بعض طلاب العلم بمصر أشاروا بجمعها وطبعها ليستفيد منها الراغبون في تحصيل المزيد من هذه المادة وفقا لما هي منصوص عليها من كتاب المواقف، كما أشاروا باستكمال ما لم يشمله المنهج الأصلي بكلية الإمام الأعظم من الموقف السادس في السمعيات.

وقد استخرتُ الله وأجبت هذا الطلب راجيًا منه سبحانه التوفيق في حسن صياغته بما يتناسب مع مستويات الطلب في هذه المراحل، وأن ينفع به أهل العلم وطالبيه، وأن يعفو عما قد يكون فيه من قصور غير مقصود، وأن يجزي من أشار بذلك ومن يتولى جمعه ونشره حسن المثوبة سائلا المولى جل وعلا أن يغفر لنا ما

قدمنا وما أخرنا وأن يتقبل عملنا في الصالحات، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

[تنبيه]: قد تركت بعض النصوص القريبة بغير تقريب ثقة بأن العمل على تقريب القريب لا يفيد.

انتهى كاتبه
فضيلة الشيخ عبد الفتاح بركة
حفظه اللّٰه

شرح الشيخ بركة

الموقف السادس في السمعيات

الموقف السادس في السمعيات

جرت عادة هذا الكتاب على تقسيم موضوعاته إلى مجموعات، تندرج كل مجموعة منها باعتبار ما بينها من مناسبة تحت عنوان خاصّ، يطلق عليه صاحب هذا الكتاب اسم «موقف».

فيختص كل موقف بمجموعة متناسبة من هذه الموضوعات.

كما تنقسم هذه الموضوعات داخل كل موقف إلى عدة مراصد، يُعالج كل مرصد منها موضوعًا بعينه من موضوعات هذا الموقف.

ثم ينقسم هذا الموضوع داخل كل مرصد إلى عدة مسائل، يتولى علاج كل مسألة منها عنوان خاص بها يسمى: مقصدًا، وقد يشتمل المقصد على عدة مباحث.

وهذا هو الموقف السادس من مواقف هذا الكتاب، وهو يعالج عدة موضوعات تدخل تحت عنوان واحد يجمعها هو: «السمعيات».

واصطلاح السمعيات هنا يختلف عن اصطلاح جمهور علماء الكلام، حيث إنهم يفردون موضوع النبوة وما يتفرع عنه من مسائل بعنوان خاص، هو «النبوات»، ويجعلون السمعيات خاصة بما لا يدرك إلا عن طريق السمع، كالمعاد وما فيه، والقبر وما فيه.

فالسمعيات عندهم: هي ما تتوقف معرفته على السمع، ولا يتم ذلك إلا عن طريق النبوة، ولذلك يذكرونها دائمًا بعد النبوات.

أما هنا فقد جعل السمعيات تشمل ما يتوقف على السمع مثل ما ذكرناه، وما يتوقف السمع عليه، ولما كانت النبوة مما لا تثبت بقية السمعيات بنها، بحيث يتوقف ثبوتها عليها، فقد دخلت بحسب هذا الاصطلاح في السمعيات، فذكر ما يذكره غيره تحت عنوانين مختلفين هما: «النبوات والسمعيات»، تحت عنوان واحد هو «السمعيات».

وقد قسم هذا الموقف بحسب موضوعاته إلى مراصد أربعة:

الأول: في النبوات.

الثاني: في المعاد.

الثالث: فيما ذكره هنا بأسباب السعادة والشقاوة، وسمّاه فيما بعد بالأسماء، ويشمل البحث في الإيمان والطاعة، والكفر والمعصية.

الرابع: في الإمامة، وهي عندنا من المسائل الفرعية، وليست من مسائل العقائد الأصلية، ولذلك لا محل لذكرها في كتب العقائد، لكن جرت عادة الأوائل بالحديث عنها في هذا العلم، مراعاة لاعتبارها عند فرقة الشيعة من أصول الديانات.

ولما كان وجوب نصب الإمام يعرف من قبل السمع، ناسب أن يذكرها في مرصد خاص من مراصد هذا الموقف [١].

(١) وقد شرح الشيخ نفعنا الله به وبعلومه في الدارين آمين منها الأول والثاني.

١

المرصد الأول: في النبوات

وفيه مقاصد تسعة:

١. الأول: في معنى النبي.

٢. والثاني: في حقيقة المعجزة.

٣. والثالث: في إمكان البعثة.

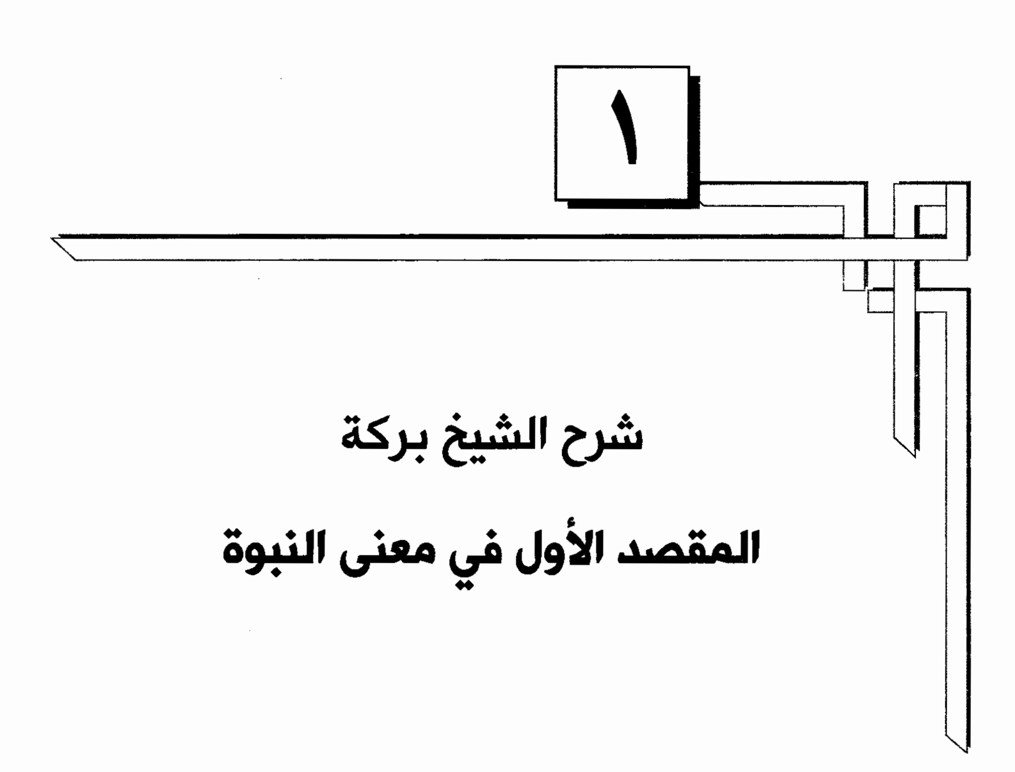
٤. والرابع: في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

٥. والخامس: في عصمة الأنبياء. والسادس: في حقيقة العصمة.

٦. والسابع: في عصمة الملائكة.

٧. والثامن: في تفضيل الأنبياء على الملائكة.

٨. والتاسع: في كرامات الأولياء.



شرح الشيخ بركة

المقصد الأول في معنى النبوة

المقصد الأول في معنى النبوة

للفظ النبي عدة معان لغوية.

فهو على صيغة فعيل، إما بمعنى فاعل، أو بمعنى مفعول.

فإن كان بمعنى فاعل، كان اشتقاقه من النبأ، وهو الخبر، فيكون النبي بمعنى المُنبئ وهو المُخْبِرُ، ويكون أصله حينئذ مهموزًا، إلا أن همزته خففت، ثم أدغمت في الياء قبلها، ويجمع على أنبياء؛ لأن الهمز لما أبدل وألزم الإبدال جمع جمع ما أصل لامه حرف علة.

وإن كان بمعنى مفعول كان اشتقاقه من النَّـبْوَة، وهي الارتفاع، أو ما ارتفع من الأرض، يقال تنبى فلان، إذا ارتفع وعلا، ويكون النبي بمعنى المرتفع العالي، ويكون أصله حينئذ غير مهموز.

كما أنّ النبيّ أيضًا هو الطريق.

وهذه المعاني اللغوية حاصلة لمن يسمى شرعًا بهذا الاسم، فإنه بحسب المعنى الأول يخبر أو ينبئ عن الله تعالى، وهو بحسب المعنى الثاني أعلى وأرفع وأشرف من سائر الخلق، وهو بحسب المعنى الثالث طريق الهداية إلى الله تعالى.

وقد نقل هذا اللفظ عند أهل الحق في هذه المسألة، من الأشاعرة، وغيرهم، ومن أصحاب الأديان الأخرى من معناه اللُّغوي إلى معنى عرفي، أو اصطلاحي، وأصبح مُشْتَهَرًا فيه دون معانيه اللُّغوية السابقة.

فالنبوة موهبة من الله تعالى، ونعمة منه على عبد من عباده بقوله: «أرسلناك، أو بعثناك إلى قوم كذا، أو إلى الناس جميعًا، أو بعثتُك، أو بلِّغ عني، أو نبئهم»، أو نحو ذلك من الأقوال.

وقد تكون هذه الرسالة مخصوصة لقومٍ بعينهم، أو تكون عامة.

ولما كانت النبوة هبة من الله، ونعمة منه، كانت مبنيّة على الاصطفاء المحض، المعلَّق بالمشيئة الإلهية، يختص برحمته من يشاء، فلا تتوقف على تحقيق أي شرط من جانب العبد، سواء كان عرضًا، أو حالاً، من الأعراض والأحوال التي تـكتسب عادة عن طريق الرياضة والمجاهدة بالعزلة والخلوة، أو كان استعدادًا ذاتيًا يعود إلى صفاء الجوهر، وذكاء الفطرة.

ونصَّ المصنِّفُ على عدم توقف هذه المِنَّةِ الإلهية على شرط من جانب العبد، مقصود به أن يكون في مقابل ما يزعمه الفلاسفة الذين سيناقش قولهم فيما بعد.

ثم استدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] وقد علق السيد السند على ذلك: بأنّ في دِلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء.

وقد قال في بيان هذا الخفاء: لأن المطلوب أن المخصِّصَ لمحل النبوة مجرد المشيئة، والآية إنما تدل على أنه تعالى يعلم المحل الذي يجعل فيه رسالته، وهذا أمر آخر؛ لأن العلم غير التخصيص، فالدليل الذي ذكره في ناحية، والمطلوب في ناحية أخرى.

بل قد يقال: إن دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد أظهر وأقرب؛ لما روي أن أبا جهل قال: تزاحمنا نحن وبنو عبد مناف، حتى إذا صرنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي يوحى إليه، والله لا نرضى به إلا أن يأتينا وحي كما يأتيه، فنزلت الآية للرد عليهم، بأن النبوة لا تكون بالنسب والمال، وإنّما تكون بفضائل نفسية، يجعل الله النبوة في صاحبها إن شاء، فيجتبي لرسالته من يعلم أنه يصلح لها.

وأصل الآية ﴿وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] وفي هذا السياق الذي وردت به الآية يمكن أن يقال: إنهم لما اشترطوا لإيمانهم أن يؤتوا مثل ما أوتي رسل الله، باعتبار ما لديهم من استعدادات ومواهب ليست في رأيهم أقل مما عند بني عبد مناف، بيّن لهم الله أنّ الرسالة ليست متوقفة على شرط وجود هذه الاستعدادات والمواهب في المحل الذي يعلمه لها، فهو يختص برحمته من يشاء من عباده، وهو وحده الذي يعلم من اختصهم

بهذه الرحمة، فلا يصح لأحد أن يطلبها أو أن يشترطها بناء على استعداده لها؛ لأنها لا تتعلق بمشيئة أحد ولا كسبه، بل هي متعلقة بمشيئة الله فحسب، ولا يعلم محلها إلا هو، أي بصرف النظر عن وجود هذه الاستعدادات.

على أنه يمكن أن يقال على فرض دلالة الآية على وجود الاستعداد في محل الرسالة: إنها لا تدل على اشتراطه، وتوقف النبوة عليه، بل تدل على أن النبوة مع ما يليق بها من استعداد محض منة ورحمة من الله، يهبها لمن يشاء من عباده، وأن ما يظنه هؤلاء من وجود استعدادها لديهم ليس هو الاستعداد الذي يهبه الله مع النبوة لمن يصطفيهم لها من عباده، ولا يكون هناك إشكال في دلالة الآية على المطلوب.

وقد بنى أهل الحق هؤلاء رأيهم في أن النبوة محض اصطفاء ولا يتوقف إلا على المشيئة الإلهية على أساس قولهم بالإله القادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد، فكل أفعاله تعود إلى مشيئته واختياره وإرادته، ولا تتوقف على شيء آخر أصلاً، ومن هذه الأفعال: النبوة، وإرسال الرسل.

أما الفلاسفة فيرون أن من اجتمعت فيه ثلاث خواص يمتاز بها على غيره من البشر كان نبيًّا.

الأولى: أن يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة، والماضية، والآتية، من غير سابقة كسب ولا تعليم.

الثانية: أن تظهر منه خوارق العادات لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له، منقادة لتصرفاته انقياد بدنه نفسه.

الثالثة: أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة محسوسة، ويسمع كلام الله منهم بطريق الوحي.

أما الاطلاع على المغيبات، فقد بيّنوا إمكان وقوعه بأن العقول المجردة، والنفوس السماوية هي مبادىء الحوادث التي تحدث في هذا العالم من كون وفساد.

والكون كما يقولون: هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها.

والفساد: عكسه، أي: زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة فيها، ذلك؛ لأن أصل هذه الحوادث في هذا العالم مادة لا صورة لها، تسمى: الهيولى، وتتكون الكائنات بإضافة صورة الموجود إلى ما يخصها من هذه الهيولى فيخرج إلى الوجود الفعلي، ويقال حينئذ: إنه تكون، وإنه كائن، بعد أن كان موجودًا بالقوة في هذه المادة، فإذا زايلت الموجود في الخارج صورته لم يعد موجودًا بالفعل، ويقال حينئذ: إنه فسد، وإنه فاسد فهذا العالم هو عالم الكون والفساد؛ لأنه دائم التغير بتتابع حدوث الكون والفساد فيه، ومنشأ هذه الحوادث من كون وفساد هو عالم المجردات من العقول والنفوس السماوية، لذلك كانت هذه الحوادث مصورة في هذه المجردات.

ولما كانت النفوس الإنسانية مجردة في ذاتها، فليست مادة، ولا تحل في مادة، ولا مكان لها يحدها ويحصرها، فإنه لا يعوقها عائق في ذاتها ولا من خارجها، إذا اتجهت للاتصال بعالم العقول المجردة والنفوس السماوية، لما بينهما من نسبة قوية في التجرد، ويكون هذا الاتصال بطريقة معنوية؛ لأنه لا مادة في أحد الطرفين، فإذا اتصلت النفس الناطقة بهذا العالم العلوي بهذه الطريقة، فإنها تشاهد ما فيه من صور الحوادث التي تحدث في عالم الكون والفساد، وعندئذ يرتسم فيها من هذه الصور على قدر ما تكون مستعدة لارتسامه فيها، وتكون حينئذ كمرآة موضوعة في مقابل مرآة أخرى مليئة بالنقوش والصور، فينعكس فيها ما يقابلها من نقوش في هذه المرآة.

ويساعدنا على إدراك هذه الحالة من إمكان أن يكون للنبي نفسٌ قويةٌ تصل إلى مرتبة الاتصال بهذا العالم العلوي المجرد، ما نراه مشاهدًا من تفاوت النفوس البشرية قوة وضعفًا في مجال إدراك المعاني العقلية التي ليست مادة، ولا متلبسة بمادة، فنجدها درجات، تبدأ بالبليد الذي لا يكاد يفقه من هذه المعاني شيئًا، وتندرج متصاعدة إلى النفوس التي تدرك النظريات العقلية الكثيرة بطريق الحدس وهو سرعة انتقال الذهن من المبادىء إلى المطالب، ومن المقدمات إلى النتائج في أقرب زمان، من غير أن يعرض لها بحيث تكل كثير من الأذهان عن متابعتها، وإدراك ما تدركه إلا بعد البحث والتقصي وترتيب المقدمات في الزمن الكثير، حتى تصل بعد لأيٍ إلى ما توصلت إليه هذه النفوس حدسًا في أقرب زمان، ومثل هذه النفوس جديرة بأن تسمى بالنفوس القدسية.

وإذا كانت النفوس الإنسانية ترقى درجة درجة إلى مثل هذا المستوى، فإنه يمكن أن نتصور نفسًا بلغت من القوة درجة ترقى بها إلى ما هو أبعد من ذلك وهو الاتصال بالعقول المجردة، والنفوس السماوية، ومشاهدة ما يتسنى لها من صور هذه الحوادث الكونية مما حدث في الماضي، ومما يحدث، ومما هو مهيأ لأن يحدث في المستقبل.

فإذا انتقلنا إلى مرحلة أخرى في البحث وجدنا أن من قلت شواغله المادية من البشر، بسبب من الأسباب، بحيث ينقطع عن الاشتغال بما تورده آلات حسه الظاهرة، فإنه قد يطلع على بعض المغيبات، ويخبر عنها، فتتحقق في الواقع كما أخبر، وقد يتم هذا الانقطاع عن الحواس بطريق الرياضة الإرادية، بمزاولة أنواع المجاهدات أو بطريق غير إرادي، كما يحدث للمريض أو للنائم، والسمع والتجربة يشهدان بوقوع ذلك بحيث لا يبقى هناك شبهة للمنصفين.

وإما إظهاره خوارق العادات، فراجع إلى قوة نفسه وقدرتها على التصرف في الهيولى التي يتركب منها عالم العناصر، فتطيعه وتنقاد له، كما ينقاد بدنه لنفسه، في مختلف الحركات والسكنات، بحسب ما تريد منه، فإن مجرد إرادتها لحركة من الحركات يجعل البدن يتلبس بهذه الحركة، بل إن مجرد تصورها لفعل من الأفعال يؤثر في المواد البدنية، فإن شعورها بالخجل يؤثر الاحمرار في الوجه، وشعورها بالوجل يجعل الوجه أصفر، وشعورها بالغضب يثير الحرارة في البدن، وقد ذكر صاحب المواقف هذه الثلاثة على صورة اللف والنشر المرتب فذكر الاحمرار والاصفرار والتسخن لفًا معًا ثم نشر أسبابها بنفس الترتيب وهي الخجل والوجل والغضب.

وكثير منا يدرك أن شعوره عندما يكون على حرف مكان عال كسطح منزل لم يتعود على العمل فيه، يختلف عن شعوره عندما يكون في مكان أضيق أو أقل عرضًا ولكنه قريب من الأرض، ففي الحالة الأولى يعتريه الخوف لمجرد تصوره معنى السقوط وحينئذ قد يسقط بالفعل إذا لم يبادر إلى الدخول بعيدًا عن هذا الحرف، أما في الحالة الثانية فإنه لا يسقط، مع أنه في مكان أقل عرضًا؛ لأن شعوره بالأمن يؤثر في بدنه الاستقرار، فما يحدث في النفس من تصورات يؤثر في البدن، وليس ذلك بسبب

وجود النفس داخل البدن، فإن النفس كما ذكرنا ليست مادة، ولا تحل في مادة، فهي غير منطبعة فيه، ونسبتها إلى سائر المواد العنصرية كنسبتها إلى مواد البدن، مع مزيد اختصاص بالبدن، والبدن مادة عنصرية كسائر مواد العالم العنصرية، فإذا توجهت بهذه الإرادة أو بهذه التصورات نحو هذه المواد، وكانت قوتها قد وصلت إلى درجة تستطيع بها أن تتصرف في هيولى العناصر، كما تتصرف في بدنها نفسه، فإنها يمكن أن تأتي عندئذ بخوارق العادات؛ إذ تفعل في هذه العناصر ما لا يمكن غيرها أن يفعله، كإثارة الرياح والزلازل، وإيقاع الحرق والغرق، وإهلاك الظلمة، وتخريب المدن الفاسدة، ويتم كل هذا التأثير بغير أن يستعمل آلة أو أداة حسية، بمجرد الإرادة والتصور، ويكون التأثير أتم وآكد في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى.

ووقوع مثل ذلك على يد النبي لا يستنكر؛ لأنه يقع مثله على يد أهل الرياضة والإخلاص، وهو مشهور معروف عند الصالحين في كل عصر.

وأمّا رؤيته للملائكة، وسماعه كلامهم وحيا من الله إليه، فلدينا نموذج منه، وهو ما يحدث للنائم في نومه، فإن نفسه قد تخففت أو تجردت من الشواغل البدنية وسهل انجذابها عن عالم الحس بعيدًا إلى عالم القدس، فإذا تم لها ذلك فقد تشاهد أشخاصًا يكلمونها بكلام منتظم صحيح، يدل على معان تظهر مطابقتها للواقع بعد اليقظة، والنبي قد قويت نفسه، فلا يستنكر أن يحدث له مثل ذلك في حال اليقظة، فإذا تخففت نفسه أو تجردت من الشواغل البدنية، بحيث يكون لديها فضل تنجذب به إلى عالم القدس فإنها تشاهد فيه العقول المجردة والنفوس السماوية وما فيها من الأمور العقلية المجردة، وتدركها إدراكًا مباشرًا، ثم تتناول مخيلته هذه المدركات العقلية المجردة المرتسمة في النفس من عالم المعقولات، فتكسوها الكسوه التي تتناسب مع معناها من صور المحسوسات، وعندئذ تصبح في هيأة محسوسة يمكن أن تنتقل من المخيلة لتنتقش في الحس المشترك، الذي تنتقش فيه صور المحسوسات الخارجية حين ترد إليه عن طريق الحواس البدنية، وبهذا يتم تصوير هذه المعاني العقلية المجردة في صورة حسية تدرك بطريقة حسية في الحس المشترك، كما تدرك بقية الصور المادية المنتزعة من المواد الخارجية.

بل إن الانجذاب إلى عالم القدس، والاتصال بما فيه من المعقولات قد يتمكن لدى النبي بحيث يصير ملكة وصفة راسخة يستطيع بها أن يتصل بهذا العالم القدسي، وأن يشاهد ما فيه من المعقولات بصورة محسوسة بأدنى توجه نفسي.

وبهذا يتبين أن الفلاسفة قد قاموا بجهد كبير لإقامة أساس فلسفي يعتمد عليه في بيان إمكان النبوة، وأن النبوة والوحي لا يتصادم مع العقل ولا يناقضه، ومن الواضح أن ذلك ليس موجهًا إلى أرباب الأديان الذين يعترفون منذ البداية بالنبوة والأنبياء، ولا يتشككون فيها، بل هو موجه إلى هؤلاء الفلاسفة الذين يجدون صعوبة عقلية في التسليم بها.

ومع ذلك فقد وجد علماء الكلام الإسلاميون أن مفهومهم عن النبي والنبوة يختلف مع مفهوم الفلاسفة، خاصة فيما يعطيه هذا المفهوم من أن النبوة تعتمد اعتمادًا تاما على ما يكون لدى النبي من استعداد نفسي، سواء في القدرة على الاطلاع على المغيبات أو في التصرف في عناصر الكائنات، وإيقاع خوارق العادات، أو في الاتصال بعالم المعقولات، وإدراك ما فيه من مشاهدات، مما يفتح الباب لنتيجة لازمة، هي أن تكون النبوة كسبية، بحيث يستطيع نيلها كل من تمكنت لديه هذه الاستعدادات، وتوجه بها نحو هذه المقامات، وما يترتب على ذلك من إهمال المشيئة الإلهية، وتعطيل القدرة وإنكار الإرادة الإلهية، وفتح الباب أمام ظهور نبوات كاذبة.

لذلك ناقش المتكلمون الفلاسفة في كل خاصة من هذه الخواص الثلاث، وسوف يتبين من هذه المناقشة أنها تتوجه أساسًا إلى مفهوم الفلاسفة لهذه الخواص، فالمتكلمون لا ينكرون وقوع هذه الخواص، التي هي علم من المغيبات، وإيقاع خوارق للعادات ورؤية الملائكة وسماع كلامها وحيًا من الله، ولكنهم ينكرون مفهومها عند الفلاسفة؛ لأنه يعتمد عندهم على قدرة نفس النبي واستعداده لهذه الخواص مما يترتب على ذلك مما ذكرناه، أما عند المتكلمين فإنها تعود جميعًا إلى مجرد توجه المشيئة الإلهية، واختصاص رحمة الله بمن يشاء.

أما الخاصة الأولى: وهي علم المغيبات، فقد وجه المتكلمون إليه ثلاثة اعتراضات:

الأول: أننا نحن والفلاسفة متفقون على أنه لا يجب للنبي أن يطلع على جميع المغيبات، ولهذا قال سيد الأنبياء ﷺ كما ذكر القرآن الكريم ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨] بقي أن يكون اطلاعه على بعض المغيبات ليس خاصة من خواص النبي، كما هي دعوى الفلاسفة، بل إن الفلاسفة أنفسهم قد أقروا بوقوع الاطلاع على بعض المغيبات لغير الأنبياء من أهل الرياضة والمجاهدة، بل للمرضى والنائمين فكيف تكون هذه خاصة من خواص النبي، مع أنه لا يتميز بها عن غيره ؟!

الثاني: أن دعوى الفلاسفة باختصاص النبي بهذه الخاصة دون غيره من الناس مبني على اختلاف النفوس في صفاء الجوهر وكدره، وفي مدى قوتها على التخلص من علائق البدن وشواغله، والتوجه إلى جناب القدس والملأ الأعلى، وأن النبي قد بلغ في ذلك قدرًا لم يبلغه غيره، وهذا يتعارض مع مذهبهم في «أن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع»؛ ذلك لأن المساواة في الحقيقة والماهية يستلزم المساواة في الأحكام والصفات، واختصاص نفس النبي ببعض الأحكام وببعض الصفات يهدم هذا الكلام، وهو المساواة في الأحكام، ويهدم بالتالي الملزوم، وهو اتحاد النفوس الإنسانية بالنوع كما هو دعوى الفلاسفة.

ولا يصح عندنا جعل هذا الاختلاف راجعًا إلى اختلاف أحوال البدن؛ لأنه مبني على رأي الفلاسفة في إيجاب العلة للمعلول، وهو غير مسلم لهم.

الثالث: أن باقي المقدمات التي ذكرها الفلاسفة من كون النفوس الإنسانية مجردة وأنها تتصل بالمبادىء العليا بسبب ما بينهما من نسبة وتجانس وأنها تنتقش بصور الحوادث المنعكسة عليها من هذه المجردت، كما يحدث بين المرايا المتقابلة هذه المقدمات كلها خطابية، لا دليل عليها، وهي لذلك لا تفيد وأن أفادت، فإنما تفيد ظنًا ضعيفًا لا يجدي في هذا المقام شيئًا.

أما الخاصة الثانية: وهي ظهور الأفعال الخارقة للعادة منه، لانقياد عالم العناصر له، فقد وجه المتكلمون إليه ثلاثة اعتراضات أيضًا.

الأول: أن حدوث هذه التغيرات البدنية عند حدوث تصورات أو إرادات نفسية، لا يدل كما يدعي الفلاسفة على كون أحدهما قد أثر في الآخر، أو كان أثرًا له، وإنما يدل على وقوع الاقتران العادي بينهما، حيث جرت العادة بأن يحدث الثاني عند حدوث الأول.

ولهذا كانت دعواكم بأن نفس النبي تأتي بخوارق العادات بكون هيولي عالم العناصر منقادة لها ولتصرفاتها، دعوى لا دليل عليها.

الثاني: بل نحن لا نسلم بهذه الدعوى؛ لأنها مبنية على قولكم بنسبة التأثير، لمختلف العلل، ونحن ننكر ذلك، وقد بينا بطلانه، وأثبتنا أن لا مؤثر في شيء من الوجود إلا الله سبحانه.

الثالث: أن ظهور مثل هذه الأمور العجيبة الخارقة للعادة ليس خاصة من خواص النبي كما هي الدعوى، بل إن الفلاسفة أنفسهم قد أقروا بوقوع مثلها لأهل الرياضة والإخلاص والصالحين، فكيف تكون خاصة من خواص النبي مع أنه لا يتميز بها عن غيره !!

وأما الخاصة الثالثة: وهي رؤية الملائكة بصورة محسوسة، وسماع كلامهم وحيًا من الله فقد وجه المتكلمون اعتراضهم إليه من ناحيتين.

الأولى: أن هذا الذي ذكروه من رؤية الملائكة وسماع كلامهم لا يقرر حقيقة مذهبهم بل هو على خلاف مذهبهم؛ لأن اسم الملائكة والملأ الأعلى أسماء دينية أخذها الفلاسفة فأطلقوها على ما يسمى عندهم بالعقول المجردة والنفوس السماوية، أما النفوس السماوية فهي مجردة في ذواتها ، وإن كانت متعلقة بأجرام الأفلاك؛ ولذلك سموها ملائكة سماوية، وأما العقول فهي مجردة في ذواتها وفعلها؛ ولذلك سموها بالملأ الأعلى، وهذه المجردات ليس لها جرم يرى، ولا كلام

يسمع؛ لأن الحروف والأصوات التي يتركب منها الكلام أمور تعرض عندهم للهواء حيث يتموج، ومثل هذا لا يتصور على حقيقته بالنسبة للمجردات، فإطلاق اسم الملائكة عليها، وادعاء أنها ترى وتسمع عند الأنبياء، ليس إلا محاولة للتلبيس على الناس، حتى يستروا بذلك عنهم حقيقة مذهبهم، وما فيه من شناعة المخالفة لمفهوم الدين عن هذا العالم.

الثانية: أن قالوا بأن النبي لا يرى أعيانهم وذواتهم، ولا يسمع كلامهم كما هي بصورة حسية، وإنما الصورة الحسية التي يراهم ويسمعهم عليها عبارة عن كسوة متخيلة، تقوم مخيلته هو باصطناعها من صور الأمور الحسية المعهودة والمختزنة لديها، والتي يوجد بينها وبين هذه المعقولات مناسبة، بحيث تخلعها عليها، وتظهرها في هيئتها، كان منتهى قولهم هذا أن يكون ما يراه النبي ويسمعه إنما هو صورة خيالية وصوت خيالي، من نسج خياله، لا حقيقة له، فهو تخيل ما لا وجود له في الحقيقة، وقد صرح الفلاسفة، بأن مثل ذلك يحدث للمرضى والمجانين، ولا شك أن هذا الذي يراه المرضى والمجانين ويسمعونه إنما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية.

ولو قارنا بين رجل يأمر وينهى بحسب ما يراه موافقًا للمصلحة وملائمًا للعقل، وبين هذا الذي يأمر وينهي بحسب ما يراه من تخيلات لا أصل لها، بل ربما خالف في بعضها المعقول فأيها أقرب أن يسمّى نبيًّا ؟

لا شك أنّ الذي يوافق العقلَ ويتناسب مع المصلحة يكون أولى بمِثل هذا الوصف، ومع ذلك فنحن وأنتم متفقون على أنّه لا يكون بذلك نبيًّا، فكيف يكون الأمرُ بالنسبة لهذا الذي يتركُ العقلَ ويعتمدُ التَّخَيُلات ؟؟ إنه أكثر بُعدًا من أن نطلق عليه وصف النَّبيِّ، وأنتم تجعلون ذلك من صفات النَّبيِّ، فكيف يتم ؟؟

قال أبو الثناء الأصفهاني صاحب شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للقاضي البيضاوي: وفي هذه الإيرادات نظر.

أما الأول: فلأنهم أرادوا بالاطلاع: الاطلاع على بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم، من غير عارض، ولا شك أن مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي.

وأما قولهم: إن النفوس البشرية متحدة بالنوع، فيجوز أن يثبت لكل ما يثبت لبعض، فممنوع؛ إذ يجوز أن يكون التفاوت راجعًا إلى استعدادات مختلفة بحسب أمزجة مختلفة، وكذا الخاصة الثانية والثالثة.

ولئن سلم أن كل واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصة مطلقة، بل خاصة إضافية، والمجموع خاصة مطلقة للنبي، فلا يرد الاعتراض. اهـ.

وفي هذا النظر الذي ذكره أبو الثناء الأصفهاني نظر؛ لأن الاطلاع على بعض المغيبات لا يمكن التفريق فيه بين ما تجري به العادة، وما لا تجري العادة به؛ إذ الاطلاع على المغيبات لم تجر العادة به، ووقوعه لمن يختصهم الله لا يجعله مما تجري به العادة.

ولأن رد اختلاف النفوس البشرية مع اتحادها بالنوع إلى استعدادات مختلفة بحسب اختلاف الأمزجة، يعود إلى اختلاف أحوال البدن، وقد سبق الرد عليه بابتنائه على الموجب بالذات، وهو ممنوع.

أما جعل خاصة النبوة هي مجموع هذه الخواص الثلاث، لا كل واحدة منها على حدة، فإنه لا يرد الاعتراض كما قد توهم، فإن عدم اختصاصه بكل واحدة منها على حدة يجعله غير مختص بمجموعها، خاصة إذا عرفنا أن الخاصة الثالثة لا حقيقة لها في نفس الأمر، وأنها مجرد تلبيس.

هذا، ونلاحظ أن سبب الاختلاف بيننا وبينهم في هذا المفهوم هو الذي أوحى لكل فريق بوصف النبي بما وصفه به، فهو عندنا: عبد اصطفاه الله وأمره بالتبليغ عنه بقوله أرسلتك، أو بعثتك، أو بلغهم، أو ما شاكل ذلك، وفي هذا الوصف ما يدل على حقيقة الرسالة عندنا.

وأن خوارق العادات، ونحوها، ليست داخلة في حقيقتها، وإن كانت من أدلتها وبراهينها، ولذلك فسوف يعالجها المصنف في المقصد الثاني.

أما عند الفلاسفة، فقد جعلوها داخلة في حقيقة النبي، فالنبي عندهم: من تجتمع فيه هذه الخواص الثلاث، فجعلوا كل خاصة منها داخلة في حقيقة النبوة، وإنما هي عندنا ما اعتبروه عندهم في الخاصة الثالثة، وهي الوحي، بالإضافة إلى كونها بمحض المشيئة الإلهية.

وقبل أن ينتقل المصنف إلى ذكر المعجزة في المقصد الثاني ذكر وجهة نظر الفلاسفة في إثبات النبوة؛ لأن ما ذكروه حتى الآن لا يدل إلا على إمكانها، أما ضرورة وقوعها وإثباتها، فأمر آخر، حيث اعتمدوا فيه على إثبات حاجة البشر إلى نبي، ثم على وجوب كفاية هذه الحاجة بالنسبة للعناية الإلهية، فقالوا:

أن الإنسان لا يستطيع أن يستقل منفردًا بنفسه، بحيث يوفر لنفسه ما يحتاج إليه في معاشه من مأكل ومشرب وملبس ومأوى، ولابد لتوفير ذلك من أن يتشارك مع غيره من بني نوعه في العمل، بحيث يقدم كل واحد منهم ما يحسنه مما يحتاجه الآخرون، في مقابل أن يقدم له الآخرون ما يحسنونه مما يحتاجه هو، ويتم ذلك بطريق التعاون أو بطريق التعاوض والتبادل، فالتعاون قد يكون ببذل الجهد دون نظر إلى مقابل، والتعاوض يكون بأن يعطى كل واحد صاحبه من عمله مقابل ما يأخذ منه من عمله.

فالإنسان إذا انفرد وحده لم يتيسر، أو لم تحسن معيشته على وجه مناسب؛ لأنه لا يستطيع أن يقوم بعمل كل ما يحتاج إليه من ضرورات المعيشة، بل لابد أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك، ويطحن ذاك لهذا، ويزرع لهما ثالث.....

وهكذا فإذا اجتمعوا على هذا الوجه كفي بعضهم حاجة بعض، والإنسان يسعى لطلب عون الآخرين بضرورة احتياجه لهم، ولذلك قيل الإنسان مدني بالطبع، فإن التمدن هو هذا الاجتماع.

وفي هذا الاجتماع لابد من تبادل المنافع، والمعاملة عن طريق التعاون والتعاوض وهذا التعامل يحتاج إلى تنظيم يحفظ الحقوق، ويقيم العدل، ويرد الظلم، ويمنع الجور، ولو لم يوجد مثل هذا التنظيم أو هذا القانون، لطمع كل منهم فيما عند الآخر، ولامتدت

عين كل فرد إلى ما يريد الآخرون؛ لأن كل واحد يشتهي ما يشتهيه الآخرون مما يحتاج إليه، ويغضب على من يزاحمه، ويطلب جميع الخيرات لنفسه، وحصول هذه الخيرات لواحد، يستدعي فواتها من غيره، وهذا يؤدي إلى المزاحمة، وإذا تزاحم الإنسان على ما يشتهيه، وغضب على مزاحميه، دعته شهوته وغضبه إلى إيقاع الجور والظلم على الغير، ويستلزم ذلك وقوع النزاع، وما يترتب عليه من تواثب وتشاجر وتقاتل وتناحر.

وبالجملة فإن مجتمعا كهذا لابد أن تعمه الفوضى والاضطراب، ولا يستقيم أمره على حال، فتختل جميع الأمور المعاشية، ويسود الهرج والقتل، والمرج والاختلاط.

ولما كان النظام الكامل يعم جميع مظاهر الكون، وكانت الطبيعة في مختلف جوانبها على أبدع ما يكون من النظام، بحيث لا يمكن أن يتم ذلك بغير أن نفترض وجود عناية شاملة لا تهمل جانبًا دون أن تضع له ما يخصه ويعنيه من قانون ونظام، وليس من المعقول أن تكون هذه العناية شاملة لكل نواحي الحياة، وأن تعطي جميع أنواع الحيوان الآلات اللائقة بحياتها، وتهديها إلى ما فيه بقاؤها، وإلى ما به قوامها، ثم تهمل نوع الإنسان، وهو أشرف أنواع الحيوان فلا تصنع له النظام والقانون الذي يحفظ عليه حياته وبقاءه، وسط جماعة تعينه وتساعده، وتيسر له شئون معاشه، ومثل هذا النظام من أهم مصالحه وأعظمها؛ لما فيه من جلب المنافع الجليلة، ودفع المضار الشديدة المهلكة.

ولكن وضع هذا القانون أو هذه الشريعة لا يمكن أن يستقل به فرد أو مجموعة من البشر؛ لأن النفوس البشرية مجبولة على الإباء وعدم الانقياد لبني نوعها، حيث يتمسك كل منهم برأيه في مقابل آراء الآخرين، وإذا وقع الخضوع والانقياد فإنما يكون انقيادًا ظاهرًا، وخضوعًا من غير رضا أو طواعية، فلا يستقر القانون، ولا يستقيم النظام، ولا يدوم التعاون.

ولما وجب أن يكون القانون والشريعة بحيث تنقاد له النفوس طواعية وتخضع له ظاهرًا وباطنًا، وجب أن يكون القانون والشريعة من مصدر يمتاز باستحقاق الطاعة

عند نوع الإنسان، وهذا ما يحققه النبي، الذي يختص بهذه الخواص الثلاث، من اطلاع على المغيبات، والتصرف بخوارق العادات، والاتصال بالملأ الأعلى، مما يدل على أن الشريعة التي يفرضها عليهم جاءتهم من عند ربهم، وبذلك تنقاد لهم النفوس المتأبية، وتذلل لهم الهمم المتفاوتة، ويصبح ذلك سببًا لاستقرار الشريعة وثباتها، وما ينبغي على ذلك من قيام التعاون بين بني الإنسان.

والحاصل: أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش، وفي المعاد، ولما كانت العناية الإلهية تقتضي أبلغ وجوه النظام في المخلوقات، خاصة نوع الإنسان فقد وجب وقوع ذلك في العناية الإلهية.

وهذه هي الخطوة الثانية في مذهب الفلاسفة بعد الخطوة الأولى التي قرروا فيها إمكان النبوة عقلاً، ثم أثبتوها ثانيًا، عن طريق إثبات حاجة البشر إلى نبي، ووجوب ذلك في العناية الإلهية.

وإتماما للفائدة نذكر ما ذكره أبو الثناء الأصفهاني بقوله:

ثم إن الجمهور من الناس يستحقرون اختلال المنافع لهم في الأمور التي بحسب النوع، إذا استولى عليهم الشوق إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيقدمون على مخالفة الشرع، وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب، يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية، كان انتظام الشرع بذلك أتم من الانتظام بدونه فوجب أن يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الإله العليم بما يبدونه أو يخفونه من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم، القدير على مجازاتهم ومكافأتهم، الغفور لمن يستحق المغفرة، المنتقم ممن يستحق الانتقام، فيوعد الشارع المسيء بالعقاب، ويعد المطيع بالثواب.

فوجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم، ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفته أنه واحد حق ليس كمثله شيء، ولا يكلفهم أن يصدقوا بوجوده، وهو غير مشار إليه في مكان، ولا منقسم، ولا خارج العالم ولا داخله، وشيئًا من هذا الجنس فإنه يعظم عليهم الشغل، ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه، ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا، فلا يكون ثابتًا، فينبغي أن يكون معها سبب حافظ

للمعرفة، وهو التذكار، المجامع للتكرار، وما اشتمل عليهما إنما يكون عبادة مذكرة للمعبود، ومتكررة في أوقات متتالية، كالصلاة، وما يجري مجراها.

فإذن ينبغي أن يكون الشارع داعيًا إلى التصديق بوجود إله واحد خالق عليم قدير، وإلى الإيمان بشارع مرسل إليهم من عنده تعالى صادق، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد، وثواب وعقاب أخرويين، وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله، وإلى الانقياد إلى الشرع الذي يحتاج إليه الناس في معاملاتهم وحتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لنظام حال النوع.

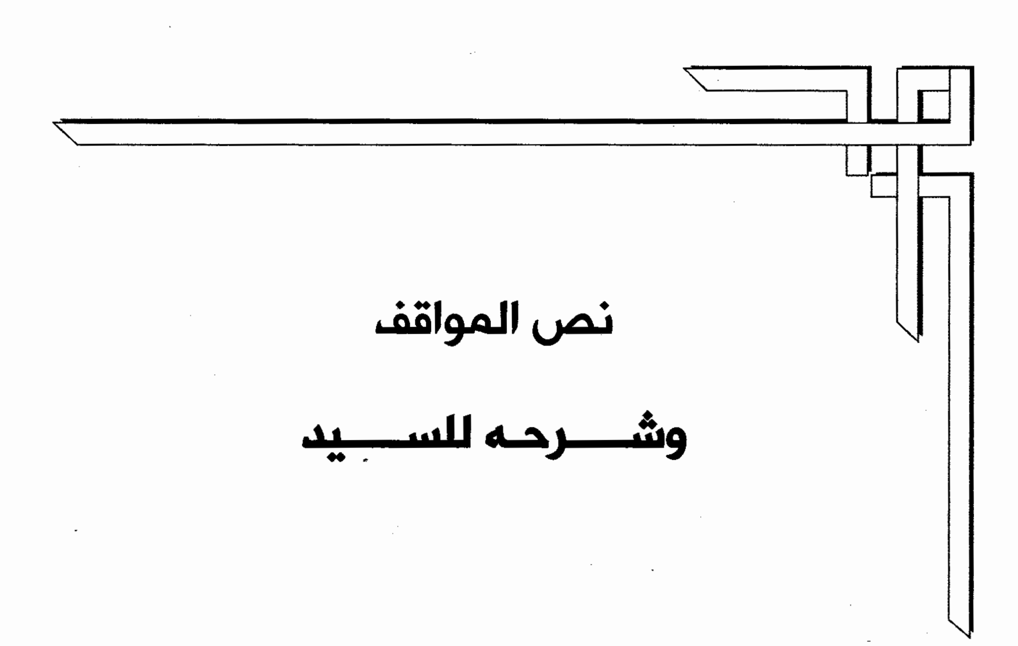
واستعمال الشرع نافع في أمور ثلاثة:

الأول: رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة، وعن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب، المانعة عن توجه النفس الناطقة إلى جناب القدس.

الثاني: إدامة النّظر في الأمور العالية المقدسة عن العوارض المادية، والغواشي الحسية ليلاحظ الملكوت.

الثالث: تذكر إنذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء، المستلزم لإقامة العدل، مع زيادة الأجر الجزيل، والثواب العظيم في الآخرة، ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي خصوا به فيما هم يولون وجوههم شطره، فانظر إلى الحكمة، ثم الرحمة، والنعمة، تلحظ جنابًا يبهرك عجائبه، ثم اقم واستقم. اهـ.

وقد فتحت طريقة الفلاسفة في ربط النبوة بحاجة البشرية، دون نظر حقيقي إلى الأمور الأخرى البابَ أمام الماديين والملحدين من فلاسفة الغرب، الباحثين في نواحي الاجتماع، إلى القول بأن الأديان قد نشأت نشأة اجتماعية؛ لأداء مهمة اجتماعية، فإذا أدت مهمتها، أو وجدنا ما هو أفضل منها لأداء هذه المهمة، فينبغي عدم التقيد بها، وطرحها جانبًا، بل وصل الأمر ببعضهم إلى اعتبارها عاملاً هداما من عوامل تعويق المجتمع عن تحقيق رفاهيته وأمنه وسلامته، ووصفوا الأديان جملة بأنها مخدر أو أفيون الشعوب.



نص المواقف

وشــــرحه للســـيد

الموقف السادس في السمعيات

أي: في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة، أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية.

(وفيه مراصد) أربعة، ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها، وواحد منها في الإمامة وليست من العقائد الأصلية كما مر وسيأتي أيضا.

(المرصد الأول: في النبوات، وفيه مقاصد تسعة: المقصد الأول: في معنى النبي)

(وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي) إلى معنى عرفي، أما المعنى اللغوي: (فقيل: هو المنبئ) واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز، لكنه يخفف ويدغم، وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لإنبائه عن الله تعالى، وقيل): النبي مشتق (من النبوة: وهو الارتفاع) يقال: تنبئ فلان، إذا ارتفع وعلا، والرسول عن الله موصوف بذلك؛ (لعلو شأنه) وسطوع برهانه.

(وقيل: من النبي وهو الطريق؛ لأنه وسيلة إلى اللّه تعالى).

(وأما) مسماه (في العرف): (فهو عند أهل الحق) من الأشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده (أرسلتك) إلى قوم كذا وإلى الناس جميعا، (أو بلغهم عني ونحوه من الألفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم.

(ولا يشترط فيه) أي: في الإرسال (شرط) من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات (والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء، (بل الله) سبحانه وتعالى (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالاته)، وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفي، (وهذا) الذي ذهب

إليه أهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد. (وأما الفلاسفة فقالوا هو) أي: النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره: (إحداها) أي إحدى الأمور المختصة به: (أن يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية، (ولا يستنكر) هذا الاطلاع؛ (لأن النفوس الإنسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها، بل هي لا مكانية، (ولها نسبة) في التجرد (إلى المجردات) العالية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم) العنصري الكائن الفاسد؛ لكونها مبادي له فقد تتصل النفس الناطقة (بها) أي بتلك المجردات اتصالاً معنويًا وتنجذب إليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) أي: يرتسم فيها من تلك الصور ما لا تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها.

(ويؤيده) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) أي: رؤية النفوس البشرية (وما هي عليها من التفاوت) في إدراك المعاني العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا إلى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان غير أن يعرض لها غلط (ومتنازلا إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً، وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بأنواع المجاهدات (أو مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (أو نوم) ينقطع به إحساساته الظاهرة، فإن هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يَشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين.

(قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه؛ (إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقًا) منا ومنكم؛ ولهذا قال سيد الأنبياء ﴿ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، (والبعض) أي الاطلاع على البعض (لا يختص به) أي بالنبي (كما أقررتم به) حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) نقول (إحالة ذلك) أي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس)

في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه إلى جناب القدس والملأ الأعلى (وتجردها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل)؛ لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الأحكام والصفات وإسناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات.

(و) نقول أيضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادئ العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لا تفيد إلا ظنًّا ضعيفًا.

(وثانيها): أي ثاني تلك الأمور المختصة بالنبي (أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وأنحاء مختلفة بحسب إرادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد؛ (لأن النفوس الإنسانية) ليست منطبعة في الأبدان (وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نـشر على ترتيب اللف.

(و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض يتصور السقوط وإن كان ممشاه في غيرها) أي: في المواضع السافلة (أقل عرضا) وإذا كانت إرادة النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد أن تقوى نفس النبي) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته وتصوراته (حتى تحدث بإرادته في الأرض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة، (وكيف) يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء.

(قلنا هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان (بناء على تأثير النفوس في الأجسام) وأحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله) سبحانه وتعالى.

(والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والإرادات النفسية (لا تعطيه) أي: لا تدل على كونها مؤثرة فيه؛ لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة (مع أنه) أي: ظهور الأمور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره.

(وثالثها): أن يري الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيًا) من الله إليه (ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس) فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات فإن القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة) أي: صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بأدنى توجه) منه.

(قلنا: هذا) الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم، بل هو (تلبيس) على الناس في معتقدهم (وتستر) عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لأنهم لا يقولون بملائكة يرون، بل الملائكة عندهم) إما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الأعلى (ولا كلام لهم يسمع؛ لأنه من خواص الأجسام) إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات، (ومآله) أي: مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة (إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين) فإنهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك أن ذلك إنما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقة) ولو كان أحدنا آمرًا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيًّا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيًّا من كان أمره ونهيه (من قبيل ما

يرجع إلى تخيلات لا أصل لها) قطعًا (أو ربما خالف) ما دعا إليه (المعقول) أيضا (هذا) كما مضى (ثم إنهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الآباء) عن الانقياد لبني نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا (سببا لقرار) أي ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان) وإنما كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث إنه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات) وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له (والمعاوضات) وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يؤخذ منه من عمله ألا ترى إنه لو انفرد إنسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته، بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث... وهكذا، فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفيا ولذلك قيل الإنسان مدني بالطبع فإن التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولابد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم، وإليه أشار بقوله (ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لا شرأبت كل نفس) أي: مدت عنقها (إلى ما يريده غيره، وطمح) أي: ارتفع (عين كل إلى ما عند الآخر فحصل) بينهم (التنازع، وأدى) ذلك التنازع (إلى التواثب والتشاجر) أي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) أي: القتل (والمرج) أي الاختلاط (واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص) لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدى) أي كل واحد منه (إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه نوع الإنسان) فإن العناية به في الاعطاء والهداية أكثر (وهو أشرف الأنواع) الحيوانية (سخر له ما عداه من تلك الأنواع (وهذا) أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من أعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة والدفع للمضار الشديدة (أفترى الطبيعة تهمل ذلك كلا).

والحاصل: أنّ وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء.



شرح الشيخ بركة

المقصد الثاني: حقيقة المعجزة

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة

وقد ذكرها العضد فيما مضى في قول الفلاسفة على أنها داخلة في حقيقة النبوة، أما هنا فذكرها منفصلة ليدل على أنها عندنا ليست كذلك، وإنما هي دليل على صدق من تقع على يديه في دعوى النبوة، لذلك قال: وهي عندنا، أي في مقابل ما عند الفلاسفة.

وقد عرفها العضد بقوله: ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله.

ولو تأملنا في هذا التعريف لوجدنا أنه لا يشير صراحة إلى معنى الإعجاز ، وكان المقصود منها ليس هو الإعجاز، وإنما هو كما ذكر إظهار صدق من ادعى الرسالة، ولما كان هذا المقصود لا يتم إلا بعد ظهور عجز الجميع عن معارضته سُمّي به.

وحقيقة الإعجاز: إثبات العجز ، استعير لإظهاره ، ثم أسند مجازا إلى ما هو سبب العجز ، وجعل اسما له ، ثم زيدت عليه التاء ، إما للنقل من الوصفية إلى الاسمية ، وإما من قبيل المبالغة.

وقد ذكر إمام الحرمين أن في إطلاق لفظ المعجزة عليها توسعا من وجهين:

أحدهما: أن اللفظ يشعر بحقيقة العجز؛ لأنه إن كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر، فلا يصبح لفظ العجز حقيقة فيما ليس بمقدور؛ لأن إطلاق اللفظ فرع عن إمكان معناه. وإن كانت من جنس مقدور البشر، فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه، والمعارضة منتفية، فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها، فقد تسومح، وأطلق العجز على انتفاء القدرة.

الوجه الثاني في التوسع: أن لفظ المعجزة يشعر بأن المسمى باسم المعجزة هو فاعل العجز في المخالفين، وليس كذلك، بل فاعل العجز في الحقيقة هو الله تعالى، وأن تسمية ما حصل العجز عند حصوله باسم معجزة من باب المجاز.

ولهذا نجد هذا الافتراق بين معنى التعريف الاصطلاحي، وبين معنى التعريف

اللغوي، وقد خالف في تعريفه ما جرت به عادة علماء الكلام، حيث جروا على تعريف المعجزة بما يشمل شروطها، فمنهم من عرفها بقوله: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي الذي هو دعوى الرسالة، مع عدم المعارضة.

وعرفها الإمام السنوسي في كبراه: بأنها فعل الله سبحانه، الخارق للعادة، المقارن لدعوى الرسالة، متحدى به قبل وقوعه، غير مكذب، يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله.

ويلاحظ من هذا التعريف اشتماله على كل ما يمكن من الشروط الخاصة بالمعجزة، على تفصيل يظهر خلال الشرح.

أما السعد فقد عرفها بما يماثل ذلك فقال: أمر يظهره الله، بخلاف العادة، على يد مدعي النبوة، عند تحدي المنكرين، على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله.

لكنه عرفها في شرحه للعقائد النسفية بما يقرب من تعريف العضد فقال: أمر خارق للعادة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى.

ولما عرفها العضد بتعريفه المذكور قسم البحث فيها إلى ثلاثة مباحث:

الأول: في شرائطها

الثاني: في كيفية حصولها

الثالث: في وجه دلالتها.

البحث الأول: في شرائطها

الشرط الأول: أن يكون فعل الله، أو ما يقوم مقامه.

أما اشتراط كونه فعل الله ، فلأنه تصديق لمدعي الرسالة ، فلا يحصل إلا ممن أرسله ، وهو الله ، ولو كان من فعل غيره لم يكن دليلا على أن الله هو الذي أرسله.

وقد أضاف العضد إلى هذا الشرط توضيحًا لمعناه؛ لأنّ الفعل قد لا يشمل إلا ما كان أمرًا وجوديًا ، وقد يكون المعجز أمرًا عدميًّا ، أو تركًا؛ لذلك أضاف إليه لفظ: «أو ما يقوم مقامه»؛ ليشمل ذلك ، فيشمل مثل ما إذا قال:

معجزتي أن أضع يدي على رأسي، وأنتم لا تقدرون على وضع أيديكم على رؤوسكم، ففعل ووضع يده على رأسه وعجزوا فلم يستطيعوا أن يضعوا أيديهم على رؤوسهم، فإن عجزهم ذلك يعتبر معجزة تدل على صدقه، مع أن هذا العجز ليس فعلا حتى ينسب إلى الله، بل هو عدم فعل؛ لأن وضع اليد على الرأس فعل يحتاج إلى قدرة عليه، وهو والقدرة عليه فعل الله، أما العجز عن وضع اليد على الرأس فهو عدم وجود هذه القدرة، وعدم خلق القدرة لإيقاع الفعل لا يسمى فعلاً، بل هو عدم صِرف، فلما أضاف إلى هذا الشرط قوله: أو ما يقوم مقامه، شمل مثل هذه الأمور العدمية.

وهذا مبني على تفسير الترك بأنه أمر عدمي.

وهناك من فسر الترك باعتباره أمرًا وجوديًّا، بناء على أنه بمعنى الكف عن الفعل، والكف عن الفعل فعل، فيكون وجوديًّا، فلم يحتج إلى هذه الجملة التوضيحية التي أضافها المصنِّف في قوله: أو ما يقوم مقامه، واكتفى باشتراط أن يكون من فعل الله تعالى.

قال السيد السند: وفي كلام الآمدي: أنّ العجز إن كان عدميًا كما هو أصل شيخنا فالعجز هنا عدم خلق القدرة، فلا يكون فعلا، وإن كان وجوديًا كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم، فيكون فعلا، فلا حاجة إلى قولنا: أو ما يقوم مقامه.

قال صاحب الحاشية: إن ما نقله عن الآمدي من أن شيخنا أبا الحسن الأشعري يرى أن العجز عدمي، مخالف لما نقله من قبل في مقاصد القدرة، فقد ذكر هناك أن الأصح من قوليه هو أن العجز إنما يتعلق بالموجود دون المعدوم، وأن له قولاً ضعيفًا بأن العجز إنما يتعلق بالمعدوم دون الموجود وإلى ذلك ذهب كثير من الأصحاب، وهو الأقرب إلى الصواب في هذا المقام.

الشرط الثاني: أن يكون المعجز خارقًا للعادة.

لأن المقصود من المعجز، وهو إظهار صدق النبي ، لا يتم بغير ذلك، وإذا تساوى مع غيره في هذا المعجز، لم يدل على صدقه، ولم نستطع أن نفرق به بين الصادق

والكاذب؛ لأن الجميع سواء فيه، فلا بد أن ينفرد عن الجميع في هذا المعجز، وانفراده عن الجميع بهذا الفعل يعني أنه ليس معتادا، وإنما هو خارق للعادة، ويكون بذلك مصدقا له في دعواه، وينزل حينئذ منزلة التصديق من الله بالقول.

وحكى المصنف عن قوم قولهم: «إنه لا يكفي أن يكون خارقًا للعادة، بل لابد أن يكون غير مقدور للنبي» وكأنهم أرادوا على هذا المعنى أن يكون خارقًا للعادة عند القوم وعند النبي نفسه؛ إذ لو كان داخلاً في مقدوره، كالصعود إلى الهواء، والمشي على الماء، لم يكن نازلاً منزلة التصديق له من الله، ثم علق على ذلك بقوله: وليس بشيء؛ لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز.

وقد رأى الشارح أن هذه الحكاية عن هؤلاء القوم غير دقيقة، وذكر حكاية الآمدي لهذه المسألة فقال:

قال الآمدي: هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا؟

اختلفت الأئمة فيه:

فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي؛ لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها، إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها، وهذه القدرة ليست مقدورة له.

وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة، من جهة كونها خارقة للعادة، ومخلوقة لله تعالى، وإن كانت مقدورة للنبي، وهو الأصح.

ثم عقب الشارح على ذلك بقوله:

وإذا عرفت هذا، فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال، والاختلال الذي يشير إليه الشارح، هو ما حكاه المصنف من اشتراط قوم أن لا تكون المعجزة مقدورة للنبي، بينما تظهر لنا حكاية الآمدي أنه لم يشترط هذا الشرط أحد، وإنما اختلفوا فيما يقع على يد النبي من هذه الخوارق، فإذا كانت داخلة تحت قدرة النبي، ما هو المعجز فيها؟ ولم يقل أحد أنها لا تكون حينئذ معجزة؛ لأنها لا يصح أن تكون مقدورة له، بل

قال فريق: إن المعجز حينئذ ليس هو الفعل المقدور للنبي، بل المعجز هو قدرة النبي نفسها فإنها من خلق الله تعالى فيه، لا الفعل؛ لأنه مقدور للنبي.

وقال الفريق الآخر: إن المعجز حينئذ هو الفعل نفسه؛ لأنه خارق للعادة، وإن كان مقدورًا للنبي؛ لأن خلقه وإيجاده من فعل الله تعالى كسائر أفعال العباد، قال الآمدي: وقول هذا الفريق هو الصحيح.

ومن هذا يتبين أن اشتراط عدم دخول الفعل في قدرة النبي لم يقل به أحد الفريقين، هكذا يرى الشارح.

ولو دققنا النظر، لوجدنا قول الفريق الأول يئول إلى ما ذكره المصنف من اشتراط أن لا يكون المعجز مقدورا للنبي؛ لأنهم اعتبروا القدرة على الفعل، لا الفعل، هي المعجزة، والقدرة التي اعتبرت معجزة، من خلق الله ، وليست مقدورة له، فتكون المعجزة كما ذكر المصنف غير مقدورة للنبي.

على أن رأس المسألة كما ذكرها الآمدي نفسه هي: هل يتصور كون المعجزة مقدورة للنبي أم لا؟ وهذا يدل على أن الخلاف فيها بين المثبتين والنافين، والنفي هو ما حكاه المصنف عن قوم، فلا اختلال.

الشرط الثالث: أن يتعذر معارضته

والمعارضة هنا بمعنى الإتيان بمثله، والتعذر بمعنى الامتناع، فيمتنع على من يريد أن يأتي بمثله، وذلك لأنه لو لم يمتنع على المعارضين الإتيان بمثله، بأن أتوا بمثله، لم يكونوا عاجزين عنه، فلا يظهر عجزهم عنه، ولا يكون خارقا للعادة، وبذلك يزول معنى الإعجاز من ناحية، وهو إظهار عجزهم، ويزول المقصود من المعجزة، وهو إظهار صدق من يدعي الرسالة؛ لأنه استوى فيها مع غيره، فلم تكن له ميزة ينفرد بها عنهم.

الشرط الرابع: أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة

لأن ظهوره على يد غيره لا يدل على صدقه هو، بل يكون خاصًا بالغير، فلا يعلم أنه تصديق له.

وقد اشترط البعض مع ذلك أن يصرح بالتحدي وطلب المعارضة، والتحدي هو منازعة الغلبة، وهو هنا عبارة عن دعوى الخارق دليلا، وقول النبي: بينتي أو آيتي أو علامة صدقي أن يقع أو يحدث كذا، فيقع كما قال.

وذكر المصنِّف أنّ الحق أنّ التصريح لا يشترط، فالخلاف إذن ليس في التحدي، بل التحدي لابد منه، ولابد أن يكون مفهوما، ولكن الخلاف في التصريح به، هل يشترط أو لا، والحق كما يرى المصنف أنه لا يشترط، ما دامت قرائن الأحوال قائمة تدل عليه، وقد مثل لهذه القرائن بمثل أن يقال لمدعي النبوة: إن كنت نبيًا فأظهر معجزًا، أو إن كنت جئت بآية فائت بها إن كنت من الصادقين، فدعا الله، فأظهر هذا المعجز، فيكون ظهوره دليلا على صدقه، ويكون في الوقت نفسه تحديا لهم، سواء صرح به أو لا.

الشرط الخامس: أن يكون موافقا للدعوى

لأن عدم موافقته لدعواه، وإن كان خارقا للعادة، لا يكون تصديقا له، بل يكون مخالفة له، فلو قال: معجزتي أن أحيي ميتا، ففعل خارقا آخر، كنتق الجبل مثلا، لم يدل على صدقه؛ لعدم تنزيله منزلة تصديق الله إياه.

الشرط السادس: أن لا يكون المعجز الذي ادعاه وأظهره مكذبا له

لأن المفروض في المعجز أن يكون تصديقا له، فإذا كذبه لم يكن دليلا له، بل كان دليلا ضده.

وقد ضرب المصنف مثلا لذلك بما لو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب فنطق الضب، وقال: إنه كاذب، فنطق الضب خارق للعادة، ولكنه لا يدل على صدقه، بل يدل على كذبه، ويزداد اعتقادنا بكذبه؛ لأن المكذب له هو نفس الخارق الذي ادعاه ووقع على يده، وهو نطق الضب.

ثم استدرك على ذلك بمعجز آخر شبه بذلك، وهو ما لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الميت، فأحياه، فكذبه، ففيه احتمال.

قال المصنف: والصحيح: أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا؛ وذلك لأن الدعوى هنا هي إحياء الميت، وقد تم، أما كلامه تصديقا أو تكذيبا فأمر خارج عن

المعجزة، بخلاف نطق الضب فإنه هو نفس المعجزة، فإذا كان النطق بالتكذيب، لم تكن المعجزة تصديقًا له، والمعجزة هنا هي إحياء الميت، وقد وقع، فإذا كذبه الميت بعد عودته للحياة كان هذا التكذيب راجعًا للشخص نفسه لا للمعجزة وهو بعد أن عاد إلى الحياة مختار في فعله، يصدق أو يكذب، والنبي لم يدع إحياءه وتصديقه، بل ادعى إحياءه فقط، فلا يقدح تكذيبه في صدق النبي الذي دل وقوع الإحياء عليه.

وهذا الذي صححه المصنف ينطبق على ما لو عاش الميت بعد عودته إلى الحياة زمانا، وما لو خر ميتا في الحال، بغير تفصيل.

أما في الصورة الأولى، وهي ما لو عاش زمانا بعد عودته إلى الحياة فقد حكى الآمدي أنه لا يعرف خلافا في ذلك بين الأصحاب، وقد ذكر الشارح هذه الحكاية عن الآمدي، ليشير إلى أن كلام المصنف يوهم دخول هذه الصورة في الخلاف، وليس الأمر كذلك.

وإنما الخلاف قد وقع في الصورة الثانية، وقد كان ينبغي أن يكون التصحيح متعلقا بها، وهي ما لو عاد إلى الحياة فكذبه ثم خر ميتا في الحال، فقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني: بطل الإعجاز؛ لأنه كان أحيي للتكذيب، فصار مثل تكذيب الضب.

وحينئذ يصح أن يقول المصنف: إن الصحيح أي في هذه الصورة أن الإعجاز لا يبطل، كما علق بذلك حين قال: والحق أنه لا فرق، أي بين استمرار الحياة زمنا مع التكذيب، وبين انتهاء الحياة حالاً بعد التكذيب؛ لأن التكذيب هنا كما ذكرنا راجع إلى الشخص وإلى اختياره في الصورتين، بخلاف الضب، فإن نطقه بالتكذيب هو نفس المعجزة، ولا اختيار للضب في ذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل يكفي أن يدعي الإتيان بخارق ما، بغير تعيين، أو لا يكفي ذلك، بل يجب أن يعين المعجز الذي يتحدى به.

واستظهر المصنف أنه لا يجب، وذكر الشارح حكاية الآمدي بأن هذا الذي استظهره المصنف متفق عليه.

ثم فرع على ذلك ما لو كان المعجز معينا، فإنه لا بد في معارضته من المماثلة ولا خلاف في ذلك.

أما إذا لم يكن معينا، فأكثر الأصحاب على أنه لابد فيها المماثلة كذلك، وقال القاضي الباقلاني: لا حاجة إليها.

ثم عقب على ذلك بأنه الحق؛ لظهور المخالفة فيما ادعاه من إتيانه بخارق، وعجز الآخرين عن الإتيان بخارق.

الشرط السابع: أن لا يكون المعجز متقدماً على دعوى النبوة

لأنه إذا كان متقدمًا على الدعوى لم يكن دليلا عليها ولا تصديقا لها؛ لأنه لم توجد الدعوى بعد، فلم تكن هنالك دعوى يقع المعجز تصديقا لها، وتصديق الشيء قبل وقوعه لا يعقل، فلو قال: «معجزتي ما قد ظهر على يدي من قبل» لم يقبل منه، ولم يكن دالاً على صدقه، بل مطالب بأن يأتي بخارق بعد دعواه، فإن أتى به قُبِل، وإن عجز كان كاذبًا قطعًا.

ووقوع المعجز بالنسبة لزمن الدعوى يحتمل ثلاثة أحوال، أن يكون متقدمًا عليها، أو مقارنا لها، أو متأخرا عنها.

أما تقدمه عليها فقد بينا أنه لا يعقل، فلا يقبل، حتى ولو كان تقدمه بزمن يسير، وأما اقترانه بها، فلا خلاف على قبوله، وكونه دالا على صدقه.

كذلك إذا تأخر عنها زمنا يسيرا يعتاد مثله.

وقد أورد المصنف صورة قد يختلط فيها النظر، وذلك كما لو فرضنا صندوقا نعلم خلوه من قبل دعواه، وقد ظل بين أيدينا مغلقا لم يفتح، فقال في إظهار معجزته على دعواه: «هذا الصندوق فيه كذا وكذا» ففتحناه فظهر كما قال، فإنه يدل على صدقه، والمعجز الذي يدل على صدقه في هذه الصورة هو إخباره عن الغيب، لا وجود هذه الأشياء في الصندوق، سواء كان خلق هذه الأشياء في الصندوق قبل دعواه أم بعد دعواه؛ لأن المعجزة ليست منوطة بخلقها، ولكن بالإخبار عنها عن ظهر الغيب.

ولا يرد على كون المعجز هنا غير متقدم على الدعوى احتمال أن يكون علم المدعي بهذا الغيب قد حصل عنده قبل التحدي، فيكون متقدمًا على الدعوى، وهو معجز؛ لأن العلم بهذا الغيب لو كان حاصلا عنده قبل التحدي لم يكن تصديقا له في دعواه، وإخباره به على أنه تصديق له في دعواه يكون كذبا، فيكون كاذبا في دعواه أنه آية لصدقه ودليل عليه، ولو سلمنا بذلك كان معناه أن المعجز يجوز أن يظهر على يد الكاذب، وهذا باطل، وقد أبطله المصنف في مكان آخر.

فإيراد هذا الاحتمال، واعتبار علمه بالغيب المتقدم على الدعوى معجزة، مبني على أساس تجويز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وهو عندنا باطل، فهذا الاحتمال أيضا باطل، ولا يمكن إيراده على هذا الشرط.

ثم أورد المصنف اعتراضا آخر مؤداه: إن اشتراط عدم تقدم المعجز على الدعوى يستلزم إبطال الكثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء عليهم السلام.

وذلك مثل كلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة، وكذلك المعجزات التي حدثت لرسولنا محمد ﷺ، مثل شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة، وتسليم الحجر والمدر عليه، فكل ذلك قد وقع قبل دعوى الرسالة.

وجواب هذا الاعتراض: أنها ليست معجزات، بل هي من باب الكرامات، والكرامات عندنا يجوز ظهورها على يد الأولياء، ودرجة الأنبياء قبل نبوتهم لا تقصر عن درجة الأولياء، فظهور الخوارق على أيديهم جائزة من باب أولى، وهي حينئذ تسمى إرهاصا ، والإرهاص مأخوذ من الرِهص بكسر الراء، وهو أساس الحائط، وتسمى به الخوارق الواقعة قبل البعثة؛ لأنها تعتبر تأسيسا للنبوة، وتمهيدا لها.

وهذا الجواب يصح ممن لا ينكر الكرامات

أما من منكر الكرامات، فإنه يدعي أن هذه الخوارق لا تكون معجزة لهذا النبي ولا من باب الكرامة، ولكنها تكون معجزة لنبي آخر في هذا العصر.

وهذا الجواب لا يطَّرد، ولا ينطبق على كل ما حدث من هذا القبيل؛ لوجودها في عصر لا نبي فيه، كتلك الخوارق التي حدثت لنبينا محمد ﷺ قبل بعثته، فهذا الجواب مردود.

ولقد حاول القاضي الباقلاني أن يتخلص من هذا المأزق بالنسبة لما وقع على يد سيدنا عيسى عليه السلام، فادعى أنه كان نبيا حتى وهو في صباه، واستدل على ذلك بقوله وهو في المهد: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠].

وأجاب على اعتراض متوقع بأن الطفل لا يكون أهلا لتحمل أعباء النبوة فقال: إنه لا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره، وبذلك تكون المعجزة مقارنة للنبوة، لا متقدمة عليها، وتكون المعجزة مع النبوة قد تحققت لعيسى عليه السلام في حال صغره.

وعقب المصنف بأنه لا يخفى بُعد هذا الرأي؛ لأن عيسى عليه السلام لم يتكلم بعد هذه الكلمة التي حكاها القرآن إلى الأوان العادي للكلام، وحتى بعد أن تكلم لم يقم بالدعوة إلا بعد أن اكتملت فيه شرائطها، وليس من المعقول أن تثبت له النبوة في مدة طويلة من غير أن يباشر الدعوة والحديث عنها.

وأما قوله ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ فهو كقول النبي ﷺ: «كنتُ نبيًّا وآدم بين الماء والطين» أي أنه تعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لبيان أنه لابد أن يتحقق كقوله تعالى ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١].

بقيت الحالة الثالثة من أحوال المعجزة بالنسبة لزمن الدعوى، وهي أن تكون متأخرة بزمان غير يسير.

وضربوا لذلك مثلا أن يقول: «معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر» فيحصل.

قال المصنف: اتفقوا على أنه معجز، وأنه يدل على صحة الدعوى وثبوت النبوة.

ثم حكى المصنف خلافًا في وجه دلالته على صدق الدعوى على ثلاثة أقوال:

الأول: أن المعجزة مقارنة للدعوى، وليست متأخرة؛ لأن المعجز هنا ليس حصول ما أخبر عنه، بل هو الخبر نفسه؛ لأنه إخبار عن الغيب، وهو إخبار صحيح،

قارن الدعوى، ولكن علمنا بصحته هو الذي تأخر إلى زمن وقوع ما أخبر به، فلما وقع تحققنا أن إخباره عن الغيب كان صحيحًا، ووجب علينا عندئذ متابعته، دون ما قبل ذلك في الفترة الواقعة بين خبره وبين تحققنا من صحته؛ لأن وجوب متابعته معلق بعلمنا بكون خبره هذا معجزا، ولا نعلم إلا بعد حصول ما أخبرنا بحصوله.

الثـاني : أن المعجزة هنا متأخرة، وهي حصول ما أخبرنا بحصوله.

الثالث: أن المعجزة هنا هي قوله بشرط تحققه وحصوله، فعلى الرغم من أن قوله مقارن لدعواه، لكن إعجازه لا يتم إلا بعد تحقق ما أخبر به، فيكون متأخرا باعتبار صفته، أي: أن كونه معجزا لا يتحقق إلا بعد حصول ما أخبر به.

وقد أيد المصنف القول الأول، قائلاً: إن الحق أن المعجز هنا مقارن للدعوى وأن الذي تأخر هو علمنا بكونه معجزا؛ لأن إخباره كان إخبارا عن الغيب في نفس الأمر، فالمعجزة لم تتأخر، وإنما تأخر علمنا بكونها معجزة.

وبذلك يكون المصنف قد استبعد القول الثالث وأبطله.

وأما القول الثاني فقد ذكر الشارح أنه لم يذكره الآمدي في أبكار الأفكار وعلل ذلك بأن لا طائل تحت القول الثاني؛ لأن حصول ما أخبر به إن جعله نفس المعجزة، لم يصدق عليه كونه معجزة إلا إذا كان في نفسه خارقا للعادة وربما لم يكن خارقا للعادة، فيكون خرق العادة في الخبر، لا في حصول المخبر به، فلا يتم هذا القول، وإن جعله شرطا لاتصاف الخبر بكونه معجزا، كان هو بعينه ما ذكر في القول الثالث، وبطل كما بطل.

وعلى هذا فذكر المصنف لهذا القول الثاني مستدرك لا داعي له، ولا فائدة فيه.

وإتماما للفائدة نذكر مختلف خوارق العادات وأسماءها الاصطلاحية.

فالإرهاص: أمر خارق للعادة يظهر على يد نبي قبل بعثته، كتظليل الغمام له ﷺ.

والكرامة: أمر خارق للعادة يظهر على يد عبد صالح غير مدع للنبوة.

والمعونة: أمر خارق للعادة يظهر على يد بعض العوام تخليصا له من شدة.

والإهانة: أمر خارق للعادة يظهر على يد كاذب مدع للنبوة على خلاف مراده

والاستدراج: أمر خارق للعادة يظهر على يد فاسق مدع للألوهية.

لأن الأدلة القطعية قائمة على كذبه، فيمكن أن تظهر على يديه الخوارق دون خوف من الاغترار بها، أما مدعي النبوة فلا يظهر على يديه خارق موافق لمراده بالإجماع.

أما السِّحر: فهي قواعد يقتدر بها على أفعال غريبة عند من يجهل قواعده، ويمكن اكتسابه بالتعلم.

والشعوذة: خفة في اليد، بواسطتها يرى الشخص أشياء على أنها حقيقة، ولا حقيقة لها في الواقع، كما يفعل الحواة.

وغرائب المخترعات: وهي ناشئة عن معرفة بعض خصائص المادة كالراديو والبرق وهذه الثلاث الأخيرة ليست خوارق على الحقيقة وإن بدت في صورة الخوارق غير المعتادة.

البحث الثاني: في كيفية حصولها

في هذا البحث يشير المصنف إلى ناحية يعتبر الاختلاف فيها نتيجة مترتبة على اختلاف وجهة النظر المتعلقة بالنبوة، فلما كانت النبوة عندنا معشر المليين محض اصطفاء إلهي لا يتوقف على استعداد أو شرط من جانب العبد، بل تعود إلى مجرد المشيئة الإلهية، كانت المعجزة كذلك، من حيث إنها تصديق من الله لمن اصطفاه لرسالته، فهي لا تتوقف على شرط أو استعداد من جانب العبد، بحيث متى وجد الشرط وتحقق الاستعداد تتحقق المعجزة، بل هي معلقة بمشيئة الله باعتباره فاعلا مختارًا، فيظهرها بمحض مشيئته، على يد من يريد تصديقه ممن اجتباهم واصطفاهم لرسالته، ليقوموا بدعوة الناس إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين.

أما عند الفلاسفة فلما كانت النبوة عندهم مرتبطة بتحقق ثلاث خصائص، وكان من بين هذه الخصائص الثلاث «الاطلاع على المغيبات، وظهور خوارق العادات» كان وقوع المعجزات راجعًا إلى خصائص عند النبي، مما يردها إلى استعداد خاص لديه.

وقد وضح المصنف ذلك فيما مضى عند الكلام على هذه الخصائص، ولكنه زاد هذه المسألة توضيحا هنا، فذكر أن الفلاسفة ترى أن المعجزة تنقسم إلى ما هو ترك، وما هو قول، وما هو فعل.

أما القول، فكالإخبار بالغيب وقد بين فيما مضى أن سببه عندهم هو انجذاب نفسه النقية التي تجردت عن الشواغل البدنية وانصرفت إلى المجردات السماوية، فانتقشت بما فيها من الصور، ثم انتقلت هذه الصور منها بطريق المخلية إلى الحس المشترك؛ وذلك لأن الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشًا على وجه كلي؛ لأنه عبارة عن عقول مجردة، فتظل صوره في هيئة عقلية مجردة، وهي الوجه الكلي، كما تكون الجزئيات منتقشة في النفوس الفلكية.

ولما كانت النفوس الفلكية ذات اعتبارين، اعتبار من حيث ذاتها، وهي جواهر مفارقة مجردة، غير منطبعة في مادة، واعتبار من حيث علاقتها بمواد الأفلاك، فتنتقش الصور فيها، بالاعتبار الأول، من حيث ذاتها المجردة، على وجه كلي، وباعتبار الصور المنطبعة في مواد الأفلاك على وجه جزئي.

وقد أشار صاحب الحاشية إلى ذلك فقال: قالوا أي الفلاسفة إن للجزئيات في العالم العقلي نقشًا على هيئة كلية، وفي العلم النفسي نقشين: أحدهما على هيئة كلية، والآخر على هيئة جزئية، شاعرة بالوقت، والأول بالذات، والثاني بالآلة.

وللنفس الإنسانية أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الموانع والشواغل.

وأما الفعل، فكأن يفعل فعلا لا تفي به مُنَّة غيره، ولاتنهض به قوته لفعله، مثل نتق جبل ورفعه، أو شق بحر، وغير ذلك، وقد سبق له كذلك أن بين سببه، وذكر أن نفس النبي تستطيع لقوتها أن تتصرف في مادة العناصر، كما تتصرف في أجزاء بدنه.

أما الترك فقد زاده هنا بيانًا، ومثل له بأن يمسك عن القوت المعتاد وقتًا من الزمان بخلاف العادة، وردوا ذلك أيضًا إلى استعداد قائم بنفس النبي.

ولتوضيح ذلك نذكر أن كلا من النفس والبدن ينفعل بما يعرض للآخر من هيئات ويتأثر بها، حيث يهبط من هذه الهيئات التي تسبق إلى النفس ما يؤثر في البدن، كما يصعد من هذه الهيئات التي تسبق إلى البدن ما ينال ذات النفس فإذا عرضت للنفس هيئة عقلية، فإن العلاقة القائمة بين هذه النفس وبدنها تجعل هذة الهيئة العقلية تسري وتؤثر في القوى البدنية وأعضائها.

فإذا استشعرت جانب الله، وفكرت في عظمته، وهذة هيئة عقلية، اقشعر جلدك، وقفَّ شعرك، وهذه هيئة بدنية سرت في أعضائك من الهيئة العقلية، وبالعكس إذا أحسست بشيء من أعضائك شيئا نقلت العلاقة التي بين هذه الأعضاء والنفس هيئة في النفس مترتبة عليها بناء على سريان الانفعال خلال هذه العلاقة بين النفس والبدن.

فإن النفس المطمئنة إذا راضت قوى البدن انجذبت مع النفس عندما تنزعج في مهمة من مهماتها سواء احتاجت النفس إلى هذه القوى أو لم تحتج، بحيث يصبح انجذاب هذة القوى البدنية التابع للنفس ملكة وعادة.

فإذا اشتد جذب النفس لهذه القوى، واشتد اشتغال هذه القوى بمهمات النفس عن الاشتغال بمهمات البدن، سهل الإمساك عن القوت مدة غير معتاده؛ لأن النفس وهي تتوجه إلى عالم القدس تستتبع القوى البدنية، وعندئذ تتوقف عن الأفعال الطبيعية الخاصة بالنفس النباتية، فلا يتحلل في هذا البدن ما يتحلل عند غيره ممن يشتغل بهذه الأفعال الطبيعية، ولا يحتاج كما يحتاج غيره إلى بديل لما يتحلل منه؛ لأنه قد توقفت عنده هذه الناحية عن العمل، فلم يطلب الغذاء.

ويمكن تقريب هذا المعنى بمثال محسوس ومجرب، فالمريض قد ينقطع عن تناول الغذاء مدة من الزمان، لو انقطع مثلها أو عشرها وهو صحيح البدن لهلك، وهو مع ذلك محفوظ الحياة، وليس ذلك إلا لأن قواه الطبيعية في الحالة الصحية تقوم بتحليل المواد المحمودة للقيام بنشاط البدن فتحتاج دومًا إلى غذاء ليحل محلها، أما في

حالة المرض فتشتغل قواه الطبيعية بتحليل المواد الرديئة بسبب المرض عن تحليل المواد المحمودة فتبقى قليلة التحلل، ولا يحتاج إلى بدل عنها ولهذا لا يطلب الغذاء.

والمتوجه إلى جَناب القدس أكثر استغناء عن الغذاء من هذا المريض؛ لأن المريض لا يخلو من تحليل بعض المواد المحمودة لتعويض الحرارة، كما أن في المرض ما يسقط القوة، على خلاف المتوجه إلى جناب القدس فله ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المواد المحمودة مع أمرين زائدين، هما عدم وجود المواد الرديئة التي تحتاج إلى تحليل في حالة المرض، فلا تشتغل النفس بذلك، وعدم وجود المرض المسقط للقوة، والمضعف للبدن، وله معنى ثالث هو السكون البدني من أحوال الحركات البدنية، مع وجود لذات روحانية ذات أنوار قدسية، وذلك نعم المعين.

فالمتوجه إلى جناب القدس أولى بالحفاظ على قوته مما يجعله مستغنيًا عن القوت مثل هذا الوقت غير المعتاد، ولعل ذلك هو ما وقعت الإشارة إليه بقوله ﷺ: «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني».

البحث الثالث: في كيفية دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة

عندما تقع المعجزة على يد مدع للنبوة يقع في نفوس القوم بدلالة المعجزة علم قطعي بصدقه، وقد فكر علماء الكلام في وجه هذه الدلالة على صدق مدعي النبوة.

ولا سبيل إلى اعتبار هذا الوجه من جهة السمع؛ لأن ثبوت الأدلة السمعية متوقف على ثبوت المعجزة، فلو اعتبرنا دلالة المعجزة من جهة السمع، كان ثبوتها وثبوت تصديقها متوقفًا على ثبوت الأدلة السمعية، المتوقفة على ثبوت المعجزة، وهذا هو الدور، وإذا استحال ثبوت الأدلة السمعية قبل ثبوت المعجزة، استحال أن تكون دلالة المعجزة من جملة دلالة الأدلة السمعية.

وهذا هو ما أشار إليه الشارح بقوله: ولا دلالة سمعية؛ لتوقفها على صدق النبي، فيدور؛ لأن ثبوت صدق النبي متوقف على ثبوت المعجزة، فإذا توقف ثبوت المعجزة على ثبوت صدق النبي، دار.

بقي من وجوه الدلالة ثلاث، قال بعض بكل منها.

الأول: أن الدلالة عقلية.

الثاني: أنها وضعية.

الثالث: أنها عادية.

أما من قال بأنها عقلية، فقد استند إلى أن خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق مراد المدعي، وتخصيصه بذلك مع عجز المعارضين عنه، يدل عقلاً على إرادة الله تعالى لتصديقه، ذلك لأن تخصيص وقوع الفعل بوقت معين دون سائر الأوقات، وبمحل معين دون غيره، يدل ضرورة على إرادته تعالى لذلك دون بقية الوجوه الممكنة لوقوعه، فالخارق إذا وقع مستوفيًا لشروطه يكون تصديقًا، والخارق حادث من جملة الحوادث، فيكون اتصافه بالتصديق كاتصاف سائر الحوادث بصفاتها، واتصاف الحادث بصفة دون الصفات المنافية لها يدل عقلاً على إرادة الله الفاعل والمخصص لها.

وقد وُجهت إلى هذا القول عدة اعتراضات، منها:

١- أن التصديق بيان الصدق، فإذا سمعت كلامًا مطابقًا للواقع، فقلت: هذا الكلام صدق كان قولك تصديقًا، أي بيانًا لصدق هذا الخبر، وأنه مطابق للواقع، فالتصديق على هذا وصف للصدق، لا للمعجزة، وعلى ذلك لا ينطبق عليه ما استند عليه هذا القول.

٢- خبر الله تعالى أزلي، فلا يصح أن يكون حادثًا، ولا صفة لحادث وجعله وصفًا للخارق الحادث يخالف ذلك.

وقد يجاب عن ذلك بأن التصديق الذي تعلقت به الإرادة هو خلق هذا الخارق بحيث يدل على تصديق الله لرسله، فلا يكون الخارق نفسه تصديقًا، ولكنه دليل على التصديق الأزلي، والتصديق مدلول له، فلا يتوجه الاعتراضان المذكوران.

ومنها ما أشار إليه الشارح في مقدمة البحث، حيث قرر إمام الحرمين أن المعجزة لا تدل دلالة الأدلة العقلية، من حيث يتصور وجود الخارق بدون دلالة على صدق

النبوة، في حالة وجود الخارق بدون وجود نبوة، والدليل العقلي لا يصح أن يوجد عاريًا عن دلالته.

وهذا التقرير يسلب منها الدلالة العقلية مطلقًا.

أما الشارح فقد ذكر أن دلالتها ليست عقلية محضة، كدلالة الفعل عقلاً على وجود فاعله، ودلالة إحكامه وإتقانه عقلاً على كونه عالمًا بما صدر عنه، وذلك لأن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها.

بحيث متى وجد الدليل وجد المدلول، وليس الخارق كذلك؛ إذ قد يوجد الخارق بغير وجود النبوة، كما في الإهانة، أو الكرامة، أو غيرها، مما يقع في غير سياق دعوى النبوة، فالخارق كدليل ليس مرتبطًا بصدق النبوة كمدلول، ولا شك أن كثيرًا من خوارق العادات سوف يقع عند انقضاء الدنيا، كانفطار السموات، وانكدار النجوم وانتثار الكواكب، وتسيير الجبال وتدكدكها، مع عدم الإرسال عندئذ، فالارتباط بين الدليل والمدلول غير مطرد، ولذلك قال: إن الدلالة ليست عقلية محضة.

وقد يجاب عن هذا الاعتراض بأن الدليل ليس مجرد وجود خارق، أي خارق كان، ولو كان مجردًا عن شروطه المذكورة في شروط المعجزة، بل المقصود هو الخارق المخصوص المقيد بهذه الشروط واقترانه بدعوى النبوة والتحدي، ودلالته من جهة إجابة المتحدي والمدعي بوقوع هذا الخارق على يديه، تصديقًا لدعوى النبوة مع عجز المعارضين عن الإتيان بمثله.

وبالجملة فإن المصنف لم يذكر هذا القول، وأشار الشارح إلى العلة في عدم ذكره وهو عدم قبوله من حيث أن دلالته عندهم ليست عقلية محضة.

وأما من قال بأنها وضعية، فقد جعلوها كدلالة الألفاظ بطريق الوضع على معانيها، والتواضع على شيء معين هو التوافق عليه، فلو قال شخص لآخر إن فعلت كذا فاعلم أنني أقصد منك الحضور، ثم فعل ما واضعه عليه، فإن هذا الشخص الآخر يفهم من فعله طلبه الحضور حسبما تواضعوا عليه.

والمعجزة من هذا القبيل، فتكون دلالتها وضعية.

ولم يشر المصنف ولا الشارح إلى هذا القول، حيث يرى الكثيرون أن هذا القول يعود إلى **القول الأول**، أي أنها عقلية، وأن الاختلاف بينهما إنما هو في طريقة تقرير كونها عقلية، حيث يقول الأول: إن معنى كونها عقلية أن ظهور الخوارق على وفق دعوى المدعي مع العجز عن معارضته يدل على إرادة الله تصديقه.

أما الثاني فيقول: معنى كونها عقلية أن الخارق موضوع للصدق، والموضوع يدل بعد ملاحظة الوضع عقلاً على ما وضع له.

أما القول الثالث فهو أنها دلالة عادية، وهو الذي أشار إليه المصنف بقوله: وهي عندنا أي الأشاعرة إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه، أي عقيب ظهور المعجزة.

وذلك مثل دلالة قرائن الأحوال على هذه الأحوال، فحمرة الوجه تدل عادة على الخجل، كما تدل صفرته على الخوف والوجل، فلما كانت حمرة الوجه تظهر عادة عند الخجل عرفنا وقوع الخجل عند ظهورها بحسب هذه العادة، والمعجزة قد جرت عادة الله بأن يخلق العلم عندها أو عقيبها بصدق من جرت على يديه، فعندما تقع المعجزة نعلم صدق صاحبها بحسب هذه العادة، مع أن وقوع الخارق ممكن عقلاً، سواء على يد صادق أو على يد كاذب، لكن عادته لم تجر بظهوره على يد الكاذب، فتكون دلالته على صدقه دلالة عادية، ولا يصح كما يقول الشارح أن تكون دلالة عقلية؛ لإمكان وقوعها على يد الكاذب، ولو وقعت على يد الكاذب لكان معنى ذلك وقوع المعجزة مع تخلف الصدق، فيتم الدليل، ولا يصح المدلول، والدلالة العقلية، لا يتخلف فيها المدلول عن الدليل، كما ذكرنا.

وقد ضرب المصنف لذلك مثلين، فقال: لأن من قال: أنا نبي، ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم، وقال: إن كذبتموني وقع عليكم، وإن صدقتموني انصرف

عنكم، فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم، وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم، علموا بالضرورة أنه صادق في دعواه، وقد بين أن هذا العلم الضروري ناشيء من أن العادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب، مع إمكان وقوعه على يد الكاذب إمكانًا عقليًّا، يعود إلى شمول قدرته تعالى لكل ممكن.

أما المثل الثاني فقد ذكره بقوله: وقد ضربوا لهذا مثلاً، قالوا: إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير أني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال للملك: إن كنتُ صادقًا فخالف عادتك، وقم من الموضع المعتاد لك من السرير، واقعد بمكان لا تعتاده، ففعل، كان ذلك نازِلاً منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال.

وقد يخطر بالبال أن هذا القياس لا يصح؛ لأنه من باب قياس الغائب على الشاهد، مع أن الغائب هنا ليس كالشاهد، فالشاهد تعلل أفعاله بالأغراض؛ لأنه يراعي المصالح، ويدرأ المفاسد، أما الغائب فليس بحاجة إلى مراعاة مصلحة أو درء مفسدة، فلا يصح القياس.

لكن هذا الخاطر غير صحيح؛ لأنّ هذا المثال ليس مَسوقًا للقياس، ولكن للتوضيح، ولزيادة التفهيم والتقرير، والذي ندعيه لا يحتاج إلى قياس؛ لأننا ندعي أن ظهور المعجز على يد مدعي النبوة يفيدنا عِلمًا بصدقه، وأنّ إفادته لهذا العلم مبنية على الضرورة العادية.

ثم إنه يترتب على هذه الأقوال الثلاثة مبحث عقلي في إمكان صدور الخارق على أيدي الكاذبين.

أما على القول الأول، فقد علمت أن وجود الدليل العقلي يستلزم عقلاً وجود المدلول، بحيث لا يوجد الدليل مع تخلف المدلول، فلو وقع الخارق على يد الكاذب لزم نقض الدليل العقلي، فيوجد الدليل وهو الخارق، ولا يوجد المدلول وهو صدق المدعي؛ لأنه كاذب، فيصير الدليلُ شبهةً لا دليلاً؛ لعدم إنتاجه النتيجة المطلوبة، ويصير العلمُ اللازِم له بصدق المدعي وهو كاذب جهلاً مركبًا.

ولاشك أن هذا معناه قلب الحقَائق في كل من الدليل والمدلول؛ لأن حقيقة الدليل غير حقيقة الشبهة، وحقيقة العلم تباين حقيقة الجهل، وذلك كله ضروري الاستحالة، فيستحيل على هذا القول وقوع الخارق على يد الكاذب في دعوى النبوة.

وأما على القول الثاني، وهو أن معناها يعود إلى أنه كالإخبار الصريح بصدق المدعي، فلو كان كاذبًا، كان هذا الخبر كاذبًا، ويلزم الكذب في خبره تعالى، وأنه مستحيل؛ لأن خبره تعالى لا يكون إلّا وَفْق علمه، وعلمه محيط شامِل، وهو سبحانه غنيٌّ عن الهوى والغرض، وقد ثبت اتصافُه بكلِّ كمال، وتنزهُه عن كلِّ نقص، فيكون وقوع الخارق على يد الكاذب مستحيل على هذا القول أيضًا.

وأما على القول الثالث، وهو أنّ دِلالتها عادية بحسب القرائن، فإنّ العادة ليست أمرًا لازِمًا، ومن الممكن خرقها، فيجوز على ذلك أن يظهر الخارق على يد الكاذب، ولا يكون الحاصل عندنا من تصديقهم عِلمًا، وإلا انقلب العلمُ جهلاً.

وجواز ظهور المعجزة على يد الكاذب بناء على هذا القول مبني على تقدير عقلي، لا يستتبع بالضرورة وقوعه، بل تفضل الله فأجرى عادته بعدم إيقاع الخارق على يد الكاذب، بل أجرى عادته بأن يفضح كل من أراد أن يظهر بمنصب النبوة وليس من أهلها.

وقد ذكر العلماءُ أن هذا قد عُلِمَ بالاستقراء من عادته فيما مضى، وأما في المستقبل فقد كفانا الله هذه المئونة، بحصول العلم القطعي بأن النبي محمدًا ﷺ خاتم النبيين، لا نبي بعده، فكل من ادّعى بعده منصب النبوة فليس إلا الإسلام أو السيف، ولا يلتفت إلى قوله، ولا إلى الخارق الذي يظهر على يده.

ومقتضى ذلك: أن هذه العادة في عدم وقوع الخارق على يد المتنبئين الكذبة قد انتهت بالنص القطعي على ختم النبوة، وأنه يمكن أن تقع الخوارق على أيدي المتنبئين بعد ختم النبوة، كما أنه من الممكن أن تقع على أيدي المتألهين في أي زمان؛ لأنه لا شبهة الآن في وضوح كذب من يتنبأ، مهما يكن، ومهما يقع له أو منه، كما أنه لا شبهة مطلقًا في ظهور كذب المتألهين.

وقد رأت المعتزلة أنّ خلق المعجز على يد الكاذب وإن يكن ممكنًا في نفسه مقدورًا لله تعالى؛ لأن قدرته تعم سائر الممكنات يمتنع وقوعه في حكمته؛ لأن وقوعه على يد الكذاب يوهم صدقه، فيصدقه الناس وهو كاذب، وهذا إيقاع لهم في الضلال، والإضلال قبيح، فلا تصح نسبته إلى الله، ولا يصدر عنه، شأنه شأن سائر القبائح.

وبهذا يتوجه اعتراض من المعتزلة مؤداه: أنكم يا أهل السنة ترون في مذهبكم أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ولا يتعيّن في حقه مُراعاة صلاح ولا أصلح، فكيف تأمنون من أن يخلق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوة كذبًا، إضلالاً للناس !!

أمّا أهل القول الأول، فقالوا: إنّ الله يضل من يشاء، لكن يستحيل ذلك بالمعجزة، لاجتماع النقيضين، وهو الإضلال والتصديق، فالإضلال بالدليل يقلب الدليل شبهة، والعلم الحاصل عنه جهلاً، وإنه مستحيل.

وأما أهل القول الثاني، فقالوا: إن الله يضل من يشاء، لكن يستحيل ذلك عن طريق المعجزة؛ لأنه يؤدي إلى نسبة الكذب إليه، فالمعجزة تتنزل منزلة التصريح بكلام ينص على صدقه، فيستحيل الإضلال به؛ لاستحالة الخلف في خبره تعالى.

وأما أهل القول الثالث، فقالوا: إن آية صدق النبي هو حصول العلم بصدقه، بناء على وقوع هذه المعجزة، وحصول هذا العلم ينفي احتمال عدم الصدق؛ لأنّ العلم لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه، وإلا لم يكن عِلمًا، وكون وقوع الخارق على يد الكاذب جائز عقلاً لا يعني احتمال وقوعه فعلاً، فلا يقدح في العلم بصدقه؛ لأن معنى جواز الكذب في حقه أنه لو وقع بدلاً عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال عقلاً، لا أن معناه أنه يقع، أو أنه يحتمل أن يقع فعلاً، فنحن نعلم بوجودنا فعلاً، مع أن يجوز عقلاً أن نكون غير موجودين، بمعنى أنه لو استمر عدمنا ولم نوجد أصلاً لم يترتب على ذلك محال، لا بمعنى أن عدمنا محتمل الحصول حال عِلمنا بوجودنا.

وقد ذكر المصنِّفُ ردًّا للشيخ الأشعريِّ وبعض الأصحاب، لا يلتزم بوجه معين من وجوه الدلالة، ولكنه يلتزم بأن للمعجزة دلالة على صدق من وقعت على يديه، وأن

هذه الدلالة قطعية، يمتنع تخلفها، وأنه لابد لها من وجه دلالة يتميز به الدليل الصحيح عن غيره، بصرف النّظر عن تعيين هذا الوجه، فإن دل المعجز الذي وقع على يد الكاذب على صدقه، فإما أن يصبح الكاذب صادقًا؛ لأن دلالة المعجز قطعية على الصدق، وهو محال، أو أن تنفك المعجزة عن الدلالة القطعية اللازمة لها على صدقه، وهو أيضًا محال، فوجب قطعًا أن لا تقع المعجزة على يد الكاذب.

ثم ذكر المصنِّفَ قولَ القاضي أبي بكر الباقلاني، ومؤداه: أنه يلتزم اعتبار الدلالة في المعجزة على الصدق دلالة عادية، وأن اقتران ظهور المعجزة بالصدق أمر عادي، لا أمر عقلي يلزم من وجودها وجوده، كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله، وإذا جاز انخراق العادة عن مجراها العادي، جاز خلو المعجزة عن الدلالة على الصدق، وحينئذ يجوز أن تظهر على يد الكاذب؛ إذ لا يترتب على ذلك مستحيل، وكل ما يترتب عليه هو خرق العادة، وقد افترضنا أصلاً أنه جائز.

أما إذا لم نجوز خرقه العادة بالنسبة لاقترانها بصدق المدعي، فقد بين أنه لا يجوز حينئذ وقوع المعجزة على يد الكاذب؛ لأنه يترتب عليه أن يكون صادقًا، وكون الكاذب صادقًا، والكذب صدقًا وهو محال، كذلك عادة خلق العلم بصدقه بناء على وقوع المعجزة، يستلزم العلم بصدق الكاذب، وهو محال.

تذنيب: هناك من أنكر إمكان المعجزة في نفسها.

وهناك من أنكر دِلالتها على صدق مُدعي النبوة

وهناك من أنكر العلم بها.

وسندرس شبههم وأجوبتها في المقصد التالي.



متن المواقف وشرحه للسيد

المقصد الثاني: حقيقة المعجزة

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة

(وهي) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، والبحث فيها عن أمور ثلاثة: (عن شرائطها، وكيفية حصولها، ووجه دلالتها) على صدق مدعي الرسالة:

البحث الأول: في شرائطها وهي سبع:

الشرط الأول:

أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه) من التروك وإنما اشترط ذلك.

(لأن التصديق منه) أي من الله تعالى (لا يحصل بها أو ليس من قبله وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف (مثل: ما إذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه) أي على وضع أيديكم على رؤسكم (ففعل وعجزوا فإنه معجز) دال على صدقة (ولولا فعل لله ثمة فإن عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (أو ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على أنه الكف (حذفه) لعدم الحاجة إليه فالشرط عنده كون المعجزة من قبل الله وفي كلام الآمدي أنّ المعجز إن كان عدميا كما هو أصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً وإن كان وجوديًّا، كما ذهب إليه بعض أصحابنا، فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه.

الشرط الثاني:

أن يكون (المعجز) خارقًا للعادة؛ إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقًا للعادة معتادًا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل ربيع فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (وشرط قوم) في المعجز (أن لا يكون مقدورا للنبي)؛ إذ لو

كان مقدورا له كصعوده إلى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشيء؛ لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز)، قال الآمدي: هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا ؟ اختلفت الأئمة فيه: فذهب بعضهم: إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال أو ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له، وذهب آخرون: إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وإن كانت مقدورة للنبي وهو الأصح وإذا عرفت هذا فلا يخفي عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال.

الشرط الثالث:

أن يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الاعجاز.

الشرط الرابع:

أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم، (الحق: إنه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له) أي لمدعي النبوة (إن كنت نبيًّا فاظهر معجزا ففعل) بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي.

الشرط الخامس:

أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي أن أحيي ميتا ففعل خارقا آخر) كنتق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه.

الشرط السادس:

أن لا يكون ما ادعاه وأظهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الضب فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه)؛ لأن المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح إنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لأن المعجز إحياؤه) وهو غير مكذب

له إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الإحياء (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه (وقيل هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا إنما هو (إذا عاش بعده) أي بعد الإحياء (زمانا) واستمر على التكذيب، قال الآمدي: لا أعرف في هذه الصورة خلافا بين الأصحاب، (ولو خرَّ ميتًا في الحال)، قال القاضي: (بطل الاعجاز؛ لأنه كأنه أحيى للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب، (والحق: إنه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب، (والظاهر: أنه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معينًا فلا بد في معارضته من المماثلة وإذا لم يكن معينا فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة، وقال القاضي لا حاجة إليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه.

الشرط السابع:

أن لا يكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بل اختلاف أو متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك؛ (لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل، فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قيل لم يدل على صدقه ويطالب به) أي: بالإتيان بذلك الخارق أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فإن قال) في إظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه فإن ظهر كما قال كان معجزا وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز إخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشئ في الصندوق.

(و) أما (احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فإنه (بناء) أي مبني (على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وإنما كان مبنيًا على ذلك؛ لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقًا قبل التحدي لم يكن إخباره به منزلاً منزلة التصديق له فيكون هو كاذبًا في دعواه أنه آية صدقة ودليل عليه وسيأتيك إنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب.

(فإن قيل) ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يقضي إلى إبطال كثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء وإليه الإشارة بقوله (فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ما تقولون أيضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء) فيجوز ظهورها عليهم أيضا وحينئذ تسمى إرهاصا أي تأسيسا للنبوة من أرهصت للحائط أسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه هذا (وقد قال القاضي إن عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه إياها (ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (ببنت شفة إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها لي أن تكامل فيه شرائطها) وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل.

(و) أمّا قوله ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ فهو (كقول النبي ﷺ كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين) في أنه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قررناه إنّما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى.

(وأما المتأخر) عنها (فإما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) إنه دل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فإنه لا يدل عليه أصلا (وإما) أن يكون تأخره (بزمان متطاول مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته (فقيل إخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته

في الزمان الواقع بين الإخبار وحصول الموعود به (لأن شرطه) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به (وقيل حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل يصير قوله) أي إخباره (معجزا عند حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته أعني كونه معجزا (والحق إن المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعني إن المختار هو القول الأول لأن إخباره كان إخبارا بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا إلا إذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وإن جعل شرط لاتصاف الإخبار بالإعجاز فقد رجع إلى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في «أبكار الأفكار».

البحث الثاني: في كيفية حصولها

المذهب (عندنا إنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن أرسله إلى الناس ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لإظهارها استعدادا كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) إنها (تنقسم إلى ترك وقول وفعل أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية إما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها وإما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (إلى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج إلى البدل كما نشاهده في المرضي من (أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض) من الأمراض الحادة وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذي يحتاج إليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (ما لو أمسك) أي زمانا لو أمسك عنه (في) أيام (صحته شطره) أي نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الأعلى

أولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة إلى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشد وأقوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالأنوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما أشير إليه بقوله ﷺ أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني (وأما القول فكالإخبار بالغيب وسببه ما مر) في المقصد الأول من الانجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك (وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لا نفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحر وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في أجزاء بدنه.

البحث الثالث: في كيفية دلالتها

على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه وإتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات كانقطاع السماوات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا إرسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله (وهي عندنا) أي الأشاعرة (إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) أي عقيب ظهور المعجزة (فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤسهم وقال إن كذبتموني وقع عليكم وإن صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وإذا هموا بتكذيبه فرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه إمكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا إذا ادعى الرجل بمشهد

الجم الغفير إني رسول هذا الملك إليكم ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعاله بالأغراض لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعي في إفادته العلم الضرورة العادية) أي ندعي إن ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وإن كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته؛ (لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض أصحابنا إنه) أي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لأن لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعًا) أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وإن لم نعلمه) أي ذلك الوجه (بعينه فإن دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (وإلا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضا محال (وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق) أوليس أمرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات) كما عرفت (فإذا جوزنا انخراقها) أي انخراق العاديات (عن مجراها) العادي (جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب) إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز (وأما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز إظهاره على يده؛ (لأن العلم بصدق الكاذب محل (تذنيب) من الناس من أنكر إمكان المعجزة) في نفسها (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعي النبوة (ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها).



شرح الشيخ بركة

المقصد الثالث: في إمكان البعثة

المقصد الثالث في إمكان البعثة

يُبيّن المُؤلِّفُ بهذا العنوان إلى اختلاف المواقف والآراء بالنسبة لابتعاث رسل من جانب الله، وأنّ المُؤلِّف يَتبنى هذا الموقف الذي بينه في العنوان، وهو أنّ إرسال الرسل وبعثتهم ممكنة، فليست عنده بواجبة ولا مستحيلة، وأنه من الممكن أن نصادف بعض الآراء المخالفة لذلك، بأن تكون في بعض الآراء واجبة، وأن تكون في آراء أخرى مستحيلة، وهل الإمكان الذي يقصده أنها ممكنة عقلاً في حدِّ ذاتها، أو أنها ممكنة بالنسبة للمرسل ؟

سوف نجد أنه حين يتعرض للآراء الأخرى يذكر رأي بعض المعتزلة بأنها واجبة على الله، ثم يذكر بعض التفصيل في ذلك، فالإمكان الذي يتبناه هنا الإمكان بالنسبة لأمر الله، ولكنه يتعرض مرة أخرى لرأي من يحكم باستحالتها لذاتها، فهو إذن يتبنى في مقابل هذا الرأي إمكانها في ذاتها.

وهو بادىء ذي بدء يدلي بحجته، حيث يقول: إن نبوة سيدنا محمد ﷺ ثابتة، وهو يحيل في ذلك على ما سيذكره في المرصد الرابع من مسالك لإثبات نبوته ﷺ.

ومعنى ذلك أنها أمر واقع، والوقوع فرعُ الإمكان ضرورة؛ لأنها لو لم تكن ممكنة بأن كانت مستحيلة لما وقعت، وبما أنها وقعت فقد دل ذلك أنها ممكنة بدون شبهة.

وبعد أن قرر مذهبه نقل رأي الفلاسفة في أنها واجبة عقلاً، وأشار بقوله لما مر إلى ما ذكره من قبل في المقصد الأول في معنى النبي من قولهم من أن النبي من اجتمعت فيه ثلاث خواص تجعله مستعدًا وقابلاً لتلقي ما يكلف به من رسالة، ومن حيث إن الإنسان مدني بالطبع فيحتاج بالضرورة إلى شريعة ينقاد لها الخاص والعام، وأن هذا النظام تقتضيه العناية الأزلية، ولا يتم ذلك إلا بنبي يبلغ ويضع تلك القوانين والنظم التي تستقيم بها حياة المجتمعات.

ثم تعرض بعد ذلك لرأي بعض المعتزلة إجمالاً في قولهم إن إرسال الرسل واجب على الله، ثم تعرض لآراء فرعية فيها بعض التفصيل، حيث ذكر أن بعضهم يقول: إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون فمصلحتهم تقتضي أن يرسل إليهم رسولاً يحقق هذه المصلحة، ويجب لذلك على الله تعالى إرسال رسول، أما إذا علم أنهم لا يؤمنون فإنه لا يجب عليه إرسال رسول، وقد يترتب على ذلك أن تحتج هذه الأمة بأن الله لم يبعث إليهم رسولاً، ولهذا استحسن أصحاب هذا الرأي إرسال رسول قطعًا لهذه الحجة.

ونقل عن أبي هاشم أن إرسال رسول لا يخلو عن التعريف بأمور شرعية لا يستطيع العقل أن يتوصل إليها، وإلا لم يكن هناك فائدة لإرساله، أما الجبائي فقد جوزها لكي تقرر ما يتوصل إليه العقل من أحكام، ولتقرير شريعة سبقت سواء كانت حية أو مندرسة، ويرى بعضهم جواز البعثة إذا كانت الشريعة السابقة قد اندرست بالفعل لكي يمكن إحياؤها من جديد.

ويرى صاحب الكتاب أن هذه الآراء التي نقلها عن المعتزلة مبنية على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين، حيث يرون أن العقل يستقل بالحكم على قضية ما بالحسن أو بالقبح، وأن الشرع عندما يأتي إنما يقرر ما رآه العقل من استحسان أو غيره.

ويتفرع على ذلك عندهم ما يرونه من اعتبار أفعال الله تعالى معللة بالغرض، وأنه يجب عليه تعالى مراعاة اللطف بعباده بتقريب الأمور والمسائل التي تساعد عباده على الهداية، وأنه يجب مراعاة الصلاح في شأن العبد ومراعاة ما هو أصلح، وكل هذه الأمور مرتبة على أصلهم في استقلال العقل بالحكم على الأمور بالحسن والقبح، وكان هذا الأصل كما هو مذهب المؤلف فاسدًا، فكل ما يترتب عليه من هذه الأمور المذكورة التي أوجبوها على الله تعالى لا شك يكون فاسدًا.

ثم يعقب على ذلك بأننا لو سلمنا لهم بصحة مبدئهم هذا، فإن مذهبنا بأن البعثة ممكنة لا يتأثر بالرد، لأننا ندعي إمكانها بالإمكان العام، وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين، وهو هنا الاستحالة، أما الطرف الآخر وهو الوجوب فلا نتعرض له، ولذلك

فإن هذا الإمكان يصح أن يطلق مع إطلاق الوجوب الذي تزعمه المعتزلة، أما الإمكان بالمعنى الخاص فهو يسلب الضرورة عن الطرفين، فإذا قلنا: «الإنسان كاتب بالإمكان الخاص» كان معنى ذلك أن كونه كاتبًا ليس بالضرورة، وكذلك كونه غير كاتب ليس ضروريًّا، ثم ذكر أنّ غرضه في هذا المقصد رد شبهة المنكرين للبعثة سواء من أحالها وحكم باستحالتها، أو من أجازها وأقام الموانع أمامها، بحيث لا يصلح التسليم بوقوعها مع وجود هذه الموانع، أو من أجازها ولم يذكر موانع لها، وإنّما لم يعترف بصدق من ادعوها، وصنفهم في سبع طوائف:

الأولى: من حكم باستحالها لذاتها.

الثانية: من جوزها وذكر أنها يلزمها التكليف بأوامر ونواه، وهذا اللازم باطل.

الثالثة: من جوزها وجوز التكليف لكن العقل يغني عنها، فلا حاجة إليها ولا فائدة فيها.

الرابعة: من لم يمنعها لذاتها، بل بسبب أنها تعتمد في إثباتها على المعجزة، وهي ممتنعة لاستحالة خرق العادة، ولهذا يمنعون البعثة؛ لأنها لا تتصور بدون المعجزة.

الخامسة: من جوز حدوث المعجزة، لكنها لا تدل عنده على صدق من يدعي النبوة.

السادسة: من سلم بأنها تدل، لكن عند من شاهدها، فإنها تفيد العلم بصدق من قدمها، أما الغائبون ولم يشاهدوها فلا تفيدهم شيئًا؛ لأن الإخبار عنها ولو بالتواتر لا يفيد اليقين.

السابعة: من لم يعترف بوقوعها أصلاً.

أما الطائفة الأولى:

فترى أن البعثة بمعنى ابتعاث نبي برسالة يبلغها إلى الناس أمر مستحيل في نفسه، بصرف النظر عن أي اعتبارات أخرى، واحتجوا لذلك بوجوه تدرجت من التسليم بوجود الله إلى أن وصلت إلى النظر في موضوع وجود الله، وهو الأصل في إثبات إمكان الرسالة والبعثة.

الوجه الأول: كيف يعلم من يدعي البَعثة والرِّسالة أن الذي أرسله، وقال: اذهب برسالتي هذه وبلغها عني إلى قومك، كيف يعلم أن الذي قال له ذلك هو الله؟ مع أنه لا طريق إلى العلم بالله تعالى، خاصة وأن الذين يدعون ذلك يعترفون بأن العلم بالله غير يسير، فلعل من ألقى هذا القول وكلفه بهذه الرسالة طائف من الجن، خاصة وأنتم مجمعون على أن طائفة الجن موجودة، وليست مجرد خيالات.

الوجه الثاني: وعلى أي اعتبار فإن الذي ألقى إليه التكليف بهذه الرسالة بطريق الوحي لابد أن يكون جِسمانيًّا أو رُوحانيًّا، وكِلا الأمرين ليس صحيحًا؛ لأنه لو كان جِسمانيًّا مَاديًّا؛ لوجب أن يُرى شأنه في ذلك شأن الأجسام المرئية، وإن كان رُوحانيًا فكيف نصدق بوحيه، والروحانيات لا تتكلم، فبالنسبة للجِسماني لم يقل أحد إنه رآه في حالة من أحوال الوحي فلم يبق إلا الروحانيات، وقد عرفنا أنه لا يتصور منها الوحي الذي يحمل الكلام.

الوجه الثالث: مبني على أن بعض الذين توجه إليهم الرِّسالة لا يعلمون عن المرسِل شيئًا، ومن ثم لا يعلمون بوجوده، وما يجوز منه أو عليه وما لا يجوز، ولكي يستقبلوا هذه الرِّسالة، عليهم أن يعلموا وجود هذا المرسل أو لا، لكي ينتقلوا بعد ذلك للبحث في صدق الرسول في دعواه الرسالة.

ومن هنا يتوقف تصديق الرسول على العلم أولا بوجود المرسل، وهذا العلم لا يمكن تحصيله إلا بأنظار دقيقة؛ لأن الحكم بوجوده ليس ضروريًّا ولا بَديهيًّا، فاحتاج التوصل إلى العلم بوجوده إلى بحثٍ ونظر عميق.

والناس يختلفون في طاقاتهم الفكرية، وفي مدى الوقت الذي يحتاجونه لبحث هذه القضية، ولهذا فتحديد زمن بالساعة أو باليوم أو بالسنة يختلف بحسب الأشخاص وبحسب قدراتهم وملكاتهم في قوة الفهم، وضعفه، وسرعته وبطئه، ومثل هذا الأمر في غموضه على الباحثين يحتاج إلى مستوى من العمق والتدقيق ليس ميسورًا على كثير

من الباحثين وهم في ذلك على درجات ومراتب متفاوتة، ومن هنا كان لمثل هؤلاء أن يطلبوا من الذي جاء إليهم ليكلفهم بهذه الرسالة، أن يمحنهم مهلة للتفكير والبحث والنظر.

هذه طائفة، وهناك طائفة أخرى لا يعلمون وجوده، ولا يرون ضرورة لكي يبحثوا؛ إذ لا يرون ما يبعثهم إلى هذا النظر إلّا دعوى هذا الرسول.

والمبعوث في هذه الحال بين أحد أمرين إما أن يمهل من طلب المهلة، وليس لها مدى زمني محدد، أو يلزمهم الإيمان والتصديق بدون إمهال، وكذلك الأمر بالآخرين إما أن يهملهم أو يلزمهم بما لا يعلمون، وفي كل هذه الأحوال يلزم كما يقولون إفحام الرسل وعجزهم عن تبليغ الدعوة التي يدعونها، أو تكليفهم بما لا يطاق؛ لأن التصديق بالرِّسالة بدون العلم بالمرسل غير معقول، وإلزمهم به تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح في مقياس العقل، ولا يصح صدور مثله عن الإله الحكيم.

ومما يلاحظ على هذا الوجه الثالث في إنكار إمكان البعثة أنهم بحسب الفرض يرون أنّ البعثة غير ممكنة في نفسها، لكنهم في هذا الوجه الثالث بنوه على أمر خارج عن كونها ممكنة أو غير ممكنة في نفسها، بل على أن التكليف بمقتضاها تكليف بما لا يطاق، وهو عبث وقبيح لا يمكن تصور صدوره من الحكيم، ومعنى ذلك: أن هذا الوجه ينكر إمكان البعثة لا في نفسها، بل لسبب خارج عنها، وأنها تقوم على أساس التكليف بما لايطاق، وهو قبيح ينافي الحكمة.

ثم إنه يذكرنا بما أورده المعتزلة على أهل السنة الذين يقولون إنّ النظر يجب شرعًا، فقالت المعتزلة: إنه يلزم على هذه الدعوى إفحام الرسل عليهم السلام، وقد أجاب المؤلف عن الوجه الأول بجواب رأى أنه يصلح جوابًا عن الوجه الثاني أيضًا، فجمع بينهما.

وقال: وجواب الوجه الأول والثاني: أن المرسل لا يترك رسوله بغير أن يبين له بالدليل أنه هو الله تعالى وليس رئيا من الجن ولا غيره، ومثل هذا الدليل واضح في

بعثات الرسل عامة، وهي تلك المعجزات التي يجريها الله على أيديهم ويظهرها لهم مما لا يمكن أن يقوم بها مخلوق لا من جن ولا من إنس ولا من مَلَك فيفيده ذلك علما يقينيًّا أن الذي يكلفه بهذه البعثة هو الله سبحانه وتعالى، ولذلك لا يشتبه عليه الأمر، وأيضًا يمكن أن يخلق فيه علمًا ضروريًّا لا يحتاج معه إلى دليل يؤكد له أن هذه البعثة صادرة إليه من الله تعالى، وهذا المعنى الثاني الخاص بأن يخلق في الرسول علمًا ضروريًّا بأن المرسل والقائل له هو الله تعالى يبين الجواب عن الوجه الثاني من الإنكار بأن يقال: نختار بأن يكون الذي يلقي إليه الكلام والتكليف بالرسالة جِسمانيًّا، ولا يُمكن الله الحاضرين حينئذ من رؤيته، وليس ذلك ببعيد على قدرته تعالى.

ويمكن أن يقال في تكييف هذا الجواب: أن علم النبي بأن الذي يبعثه هو الله تعالى قد يكون بنصب دليل، أو بأن يخلق فيه عِلمًا ضروريًّا بذلك من غير حاجة إلى وساطة شخص يلقى إليه الكلام؛ لأنّ البحث قائم في موضوع إمكان البعثة في نفسها، لا في شأن البعثة في الأمر الواقع، أما إذا نظر إليها من حيث الأمر الواقع فليس من الضروري أن يكون كلُّ جِسم مرئيًّا، فالهواء مثلاً لا يرى، والجن لا يرى، وكذلك الملائكة، وبهذا يكون الجواب قد تم على الوجه الأول، والوجه الثاني.

أمّا جوابه على الوجه الثالث فقد بينه على طريقين: أما على أصلنا وأن الأحكام إنّما تستند إلى الشرع، وقد تمت البعثة، وادّعى النبي الرسالة، واقترنت دعواه بأدلتها، وفيها المعجزة الخارقة للعادة؛ فوجب الحكم بوجوب الاتباع على المبعوث إليه ما دام عاقلاً مُتمكنًا من النظر، فلا يحتاج مع ذلك إلى مهلة؛ لأنّ اقتران الدعوى بالمعجزة دليل كاف لمن يريد أن ينظر، فسواء نظر أو لم ينظر فقد وجب عليه المتابعة؛ لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي يتمكن منه في ظهور المعجزة من غير حاجة إلى مهلة، فليس له أن يستمهل بأن يطلب مهلة للنظر، مع أنه تمكن من النظر بمعرفة المعجزة، ولو طلبها لم يجب إعطاؤها له.

وأمّا الطريق الأخر فهو طريق المعتزلة، ويقول صاحب الكتاب: إن المعتزلة قد صرحوا واعترفوا بوجوب إمهال من يطلب الإمهال.

ويقول صاحبُ الكِتاب: فلا محيص لهم عن ذلك الإلزام، وهو يعني أنه لا مفر لهم من أن يلزمهم على رأيهم هذا إفحام الرسول؛ لأن من يأخذ المهلة يصح أن يدعي في أي وقت أنه لم يعلم، ولذلك لا يلزمه التصديق بما لم يعلم.

ثم قال: إن هذا التصريح بوجوب الإمهال لا يليق بقاعدتهم المشهورة في التحسين والتقبيح العقليين، بل اللائق بها منع وجوب الإمهال؛ لأنّ في إمهالهم تفويت مصلحتهم، فالرسالة إنّما كانت لمصلحتهم، وإمهالهم يفوت عليهم كثيرًا من المصلحة، وقد يفوتها تماما إذا لم يتوصلوا إلى التصديق والاتباع، فالرِّسالة إنما جاءت لترشدهم إلى المصالح، وتقربهم إلى ما فية سعادتهم في الدنيا والآخرة، كما تحذرهم من مسالك المهالك التي تضرهم في مختلف أحوالهم ومن الأسباب التي تشقيهم في الدنيا وفي الآخرة.

ثم ضرب لذلك مثلاً عمليًّا بالوالد الذي يحذر ولده من سلوك طريق معين لوجود سبع ضار مفترس، أو وجود آفة أخرى خوفًا على ولده من أن يتعرض للهلاك، فهل يصح للولد حينئذ أن يقول: دعني أذهب لكي أرى هذا السبع أو هذه الآفة وعندئذ أطيعك وأتبع نصيحتك، فهل مثل هذا الجواب من مثل هذا الولد يسمح له بالنجاة ؟! وهل يجد العقلاء مثل هذا الجواب مقبولا ؟! وإذا هلك الولد في الطريق فهل يجد من يشفق عليه ويلتمس له العذر، أم يجدونه ملومًا على عصيانه وعدم طاعته ؟ وأن والده كان محقًا حين نصحه بما توجبه الشفقة والحنو.

وبمثل هذا الجواب لو أنهم أجابوا به بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين يندفع عنهم الإلزام الذي لزمهم حين صرحوا بوجوب إمهال من يطلب المهلة للنظر.

الطائفة الثانية:

وهي التي تنكر إمكان البعثة من حيث التكاليف التي لابد أن تفرضها، فالبعثة لا تخلو عن التكاليف، والتكاليف هي الفائدة المطلوبة للبعثة، واشتمال البعثة على التكاليف أمر متفق عليه بإجماع القائلين بإمكان البعثة ووقوعها.

وترى هذه الطائفة أن التكليف ممتنع، ولما كان التكليف لازمًا للبعثة، وهو ممتنع، فإن الملزوم وهو حصول البعثة يكون ممتنعًا، وفي ذلك يقال: لو كانت البعثة ممكنة للزم من حصولها فرض تكاليف على من وجهت إليهم، ولكن التالي وهو فرض التكاليف باطل، فبطل الملزوم الذي أدى إليه، وهو كون البعثة ممكنة، وثبت نقيضها، وهو أن البعثة غير ممكنة.

ثم أقامت هذه الطائفة على بطلان اللازم خمسة وجوه:

الوجه الأول: أنكم يا من تدعوا إمكان البعثة ترون أن فعل العبد لا يقع بتأثير قدرته هو؛ إذ لا تأثير لقدرة العبد في فعل أصلاً، وإنما تقع كل أفعاله بقدرة الله وحده، ومعنى ذلك: أن ما يفعله العبد لا يتم بقدرته ولا باختياره، بل بقدرة الله وإرادته، وهذا يثبت أنه مجبر، وتكليفه عندئذ يكون تكليفًا بما لا يطاق حيث لا تأثير له ولا اختيار.

ثم إن هذا الفعل الذي يكلف به العبد إما أن يكون معلومًا عند الله وقوعه، أو يكون معلومًا عدم وقوعه، ولا قدرة للعبد على حصوله ولا على منع حصوله، فإن علم الله تعالى أنه يقع كان أمرًا ضروريًا لا اختيار للعبد ولا قدرة على منعه، وإن علم الله تعالى أنه لا يقع صار ممتنعا لا قدرة للعبد على إيقاعه، وإذ ثبتت هنا حالة الجبر، سواء في وقوع الفعل أو عدم وقوعه، فإنه التكليف به يكون قبيحًا وعبثًا.

الوجه الثاني: أنه يترتب على التكليف إيقاع ضرر بالعبد؛ لأنه يكون بين أحد أمرين، إما أن يقوم بأداء ما يكلف به فيحل به التعب، وإما أن يهمله فلا يؤديه فيحل به العقاب، وهو في كلا الحالين محل للضرر، وإيقاع الضرر قبيح لا يليق بالله تعالى؛ ولهذا فهو ممتنع.

الوجه الثالث: هل يصح أن يكون التكليف بدون غرض ؟! لو كان كذلك لكان عبثًا قبيحًا لا يليق بالله سبحانه وتعالى؛ ولذلك فهو باطل.

لابد إذن أن يكون لغرض، لكن ذلك باطل أيضًا.

لأنه لا يمكن أن يكون الغرض عائدًا إلى الله؛ لأن الغرض إما أن يكون المقصود

به جلب منفعة، والله تعالى غني عن العالمين، أو يكون المقصود به دفع ألم أو مضرة، وذلك لا يتصور في حق الله تعالى.

بقي أن يكون التكليف لغرض يعود إلى العبد المكلف، ولا يمكن أن يكون المقصود حينئذ هو الإضرار بالعبد، ولم يقل أحد بأن المقصود من التكليف هو الإضرار بالمكلف.

وإذا كان المقصود إذن نفع العبد المكلف كان معناه أن العبد يكلف بأن ينفع نفسه وإن لم يفعل عوقب وعذب بسبب عدم جلبه النفع الذي في التكليف لنفسه، وهذا كلام تأباه العقول.

وكأنه يقول في صورة مبسطة حصل ما فيه منفعتك وإلّا عذبتك عذاب الأبد، فالعبد هنا بين أحد ضررين: عذاب القيام بأداء التكاليف أو عذاب الأبد، فأي منفعة في هذا، على أننا لو سلمنا بأن فيه منفعة للمؤمنين المطيعين فإنه فيه مقابل ذلك مضرة عظيمة بإيقاع العذاب بالعصاة والكافرين.

ثم إن فيه منفعة جماعة على حساب جماعة أخرى، وهذا ظلم بين، والظلم قبيح، ولا تصح نسبته إلى الله تعالى.

الوجه الرابع: أن التكليف بإيقاع الفعل له ثلاثة أحوال:

١. أن يكون موافقًا ومتفقًا ومرافقًا لوقوع الفعل، وهذا لا غناء فيه ولا فائدة منه؛ وذلك لأن الفعل قد أصبح في حيز الوقوع والصدور، فما معنى التكليف حينئذ، إنه يكون عبثًا قبيحًا.

٢. ومثل ذلك إذا كان التكليف بعد وقوع الفعل فإن العبث فيه أوضح؛ لأنه تكليف بتحصيل ما هو حاصل وهو عبث لا وجه له.

٣. بقيت حالة ثالثة: وهي التكليف قبل إيقاع الفعل بايقاعه، وهو فيما يقولون: تكليف بما لا يطاق؛ لأنه تكليف بإيقاع الفعل قبل وقوع الفعل.

وهذا تكليف بما لا يطاق، وهو إيجاد الشيء قبل وجوده وفي حال عدمه، والتكليف بما لا يطاق باطل عند طائفة لا تقول بجوازه، أما الذين يقولون بجوار التكليف بما لا يطاق فإنهم يرون أنه مع جوازه لا يقع، وليس كل تكليف يكون بما لا يطاق، وقد تبين أن التكليف بالفعل إذا كان قبل وقوع الفعل يستلزم أن يكون تكليفًا بما لا يطاق، وأن كل تكليف بهذه الصورة يكون تكليفًا بما لا يطاق وهو عند هذه الفرقة التي تجيزه لا يقع، فهو كذلك يكون عندهم باطلاً أيضًا.

وإذ بطل التكليف في هذه الحالة الثالثة كما بطل في الحالتين قبلها، فقد بطلت جميع أقسام التكليف، وبطل بذلك ملزومها وهو إمكان البعثة.

الوجة الخامس: وهو لطائفة تزعم أنها من الصوفية، وهم من أهل الإباحة الذين يستبيحون باسم التصوف أمورًا لا تبيحها الشريعة، يقولون: إن التكليف بالأعمال البدنية، وهو أعمال تشق على المكلف، يشغله عن التفرغ لتصفية فكرة وقلبه وباطنه عن التفكر والتأمل والتوصل إلى معرفة الله، وإلى معرفة ما يجب له من الصفات العليا، وما يجب له من التعظيم والإجلال، وما يجب تنزيهه عنه مما لا يليق بذاته وصفاته من الأفعال، وما يصح ويجوز ذكره عنه وعن صفاته، ومثل هذا التفكر والتأمل والمعرفة بالله وصفاته خير وأعظم وأفضل مما يمكن أن يحصل عليه المكلف من أداء ما كلف به، ولهذا فإن التكليف بمثل هذه التكاليف لا يصح بسبب تفويته تلك المصلحة الهامة في التفكير والتأمل والتعرف إلى الله وصفاته العليا.

وقد أجاب الشارح عن هذه الوجوه:

فقال في جواب الوجه الأول: بأن ما يقوم العبد به من هذه التكليفات لا يتم بسبب أن قدرته تؤثر في وجودها وتحصيلها، ولكن لأن لقدرته هذه تعلقا بالفعل يسمى كسبا، والتكليف إنما يتم بهذا الاعتبار، لا بما يرون أنه بما لا يطاق.

وفي جواب الوجه الثاني: يبين أن المصالح الدنيوية والأخروية التي تشتمل عليها التكاليف تربو وتزيد عما قد يترتب عليها من مضرة يسيرة كالتعب أو المشقة

اليسيرة وإهمال المصلحة لمجرد إيثار الراحة أو دفع المشقة وهو لا يقارن بها في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية مما لا يجيزه عاقل.

وفى جواب الوجه الثالث: بين أنه مبني على المبدأ الذي يرى أن العقل يكفي في الحكم على الأشياء بالحسن أو بالقبح، ولذلك رأوا أن التكليف بدون غرض عبث قبيح، وفي جوابه على الوجه الثاني ذكر أن في التكليف مصالح دنيوية وأخروية تعود على المكلفين، وأن هذه المصالح تربو وتزيد على ما قد يتحمله العبد من تعب ومشقة في أداء هذه التكاليف، وقد أعاد هذا المعنى في جواب هذا الوجه الثالث مضيفًا إليه أن معاقبة العبد الذي لا يؤدي ما وجب عليه من التكاليف ليس بسبب أنه فرط في تحصيل مصلحته، ولكن لأنه لم يمتثل لأمر سيده ومولاه، وفي ذلك سوء أدب واستهانة بما ينبغي أن يكون عليه من أداء ما يجب عليه تجاه ربه ومولاه.

أما ما ذكروه من أن التكليف مضرة تحيق بالكفار والعصاة وذلك بتعرضهم للعقاب، وتلك مضرة شديدة بالغة، ونسوا أن هذه المضرة ليست بسبب التكليف؛ لأنهم لو أطاعوه كان مصلحة لهم شاملة للدنيا والآخرة، لكنها بسبب سوء اختيارهم وعدم خضوعهم لربهم.

وفي جواب الوجه الرابع: بين أن لنا فيه توجه، وللمعتزلة توجيه آخر:

أما توجيهنا فقد اختار من الترديدات الذي ذكروها من أن القدرة إما سابقة على الفعل فلا يقع الفعل بها، أو لاحقة فيكون تحصيل حاصل، أو مقارنة للفعل ولا غناء في ذلك؛ لأن الفعل قد صار في حيز الوقوع، فلا أثر لهذه القدرة فيه، اختار التوجيه الأخير وهو أن القدرة مقارنة للفعل وملابسة له ولها به علاقة إن لم تكن علاقة التأثير كما هو رأينا هي علاقة تسمى كسبا، ومن هنا لا يكون تحصيل حاصل، بل اقتران وملابسة بين القدرة والفعل؛ ذلك لأن تحصيل الحاصل يكون بحصول الفعل بتحصيل سابق على توجه القدرة والتباسها بالفعل، وهذا ما لا نقول به، وزعمكم أنه لا فائدة فيه حينئذ لوجوب الفعل بقدرته تعالى مبني على أنه يجب أن يكون لأفعاله تعالى غرض، فيجب

الفعل لتحقيق هذا الغرض، وهذا ما أبطلناه من قبل، ومن هنا تكون فائدة الفعل في كونه متعلقًا لكسب العبد.

أما توجيه المعتزلة فقد اختارت أن التكليف ليس لاحقًا للفعل فإنه واضح البطلان، ولكنه قبل الفعل، وليس في ذلك ما زعمه المعترض منه أنه تكليف بما لا يطاق، وهو إيجاده حال عدمه قبل وجوده، وهو محال؛ ولذلك كان التكليف به تكليفًا باطلاً بما لا يطاق.

ذلك لأن التكليف في الحال يكون تنفيذه وإيقاعه في الحال الثاني لحال التكليف، لا بالإيقاع في الحال الأول، وإلا كان جمعًا بين الوجود والعدم؛ لأن الفعل في الحال الأول يكون معدومًا يطلب التكليف إيقاعه، فإذا وجد في الحال الأول كان جمعًا بين الوجود والعدم وإنه محال، فلزم إيقاعة في الحال الثاني من حال التكليف.

ثم ألزموا الخصم بأن التكليف كالإحداث، يعني أنه يلزمكم بقولكم بحدوث الفعل فإحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيل حاصل، وإما حال عدمه فيكون جمعًا بين النقيضين، وما يستطيع الخصم أن يقدمه جوابًا لهذا الإلزام يصلح أن يكون جوابًا عليه كذلك.

وفي جواب الوجه الخامس: على من يزعمون أنهم من الصوفية: أشار صاحب الكتاب بأن ما زعموه تعارضًا بين إيجاب التكاليف وبين تفرغهم للتأمل والتفكر والتعرف إلى الله تعالى وصفاته، زعم باطل؛ لأن هذه الأمور داخلة في التكاليف وبقية التكاليف تعين عليها وتساعد على تحقيقها، بل هي الوسيلة المثلى لتحقيق الصفاء النفسي والروحي وتحقيق الصلاح في الحياة الدنيا والآخرة.

الطائفة الثالثة:

وهي مجموعة مختلفة العقائد والاتجاهات وإنما يجمعها هنا إنكار إمكان النبوة، وزعمهم بأن العقل يكفي في الحكم على ما ينبغي وما لا ينبغي، ومنهم طوائف هندية كالبراهمة والتناسخية، ومنهم الصابئة، ويوجد بعضهم في نواحي العراق إلى غير ذلك من النحل المختلفة، والتي أصبح لبعضها وجود في أماكن مختلفة، وذكر الشارح أن من

البراهمة من قال بنبوة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط، وأن من الصابئة من قال بنبوة شيث وإدريس فقط، ولعل المقصود من الزعم بأنهم من القائلين بعدم إمكان البعثة هو أنهم يرون أنها لا ضرورة لها؛ لأن في استعمال العقل ما يغني عنها، حيث يكفي في معرفة التكاليف، ومن هنا لم يكن للبعثة فائدة، وما لا فائدة له فمن العبث توقعه.

وأما ما يحتجون به فهو: أن العقل إذا حكم بحسن فعل من الأفعال فعلناه، ولا نحتاج في ذلك إلى أمر خارجي، وإذا حكم بقبح فعل تركناه دون أن ننتظر النهي عنه من الخارج.

وقد احترزوا من أن يقال لهم: هناك من الأمور ما يتوقف العقل عن الحكم عليها بحسن أو قبح فهل يفعل أو يترك ؟ فقالوا: يفعل عند الحاجة إليه؛ لأن الحاجة عندئذ تكون داعية لا تنتظر، وتركه يعقب المضرة بفوات ما تقتضيه الحاجة، نعم هناك احتمال بأن يكون في فعله مضرة لم نتبينها، ولكن لا يصح إهمال دواعي الحاجة لمجرد احتمال حدوث المضرة، أما إذا لم تكن هناك حاجة، ولم يتبين لنا حسن هذا الفعل أو قبحه فإنه يترك لوجود هذا الاحتمال.

والجواب: مع أننا لا نقول إن الحسن والقبح يثبت بالعقل، فإننا نسلم لكم وجهة نظركم لمجاراتكم، وبيانه أن الأمر يحتاج مع ذلك إلى الشرع الذي تقدمه لنا النبوة، وتظهر فائدة الشرع في أن أحكام العقل قد تكون أحكاما إجمالية فيأتي الشرع لتفصيل ما أدركه العقل إجمالاً من مراتب الحسن ومراتب القبح، ودرجات المنفعة ودرجات المضرة، ومدى الضرورة التي تحكم أحيانا بترك أمر حسن أو منفعة طيبة، أو ارتكاب مضرة بحسب ما يقبل فيها من مستويات، وأنتم بأنفسكم تقولون إن هناك من الأمور والأفعال ما لا يستقل العقل بالحكم فيه بشيء.

من ذلك: وظائف العبادات وكيفية أدائها، وتعيين الحدود، ودرجاتها ومقاديرها، فيأتي الشرع بتفصيل ذلك هو وأمثاله من الأفعال.

ثم ضرب لهم مثلاً للشرع بالطبيب الحاذق الذي يعرف خواص الأدوية ومدى فاعليتها ودرجات استعمالها حسب حالة الشخص، وما يكون قد تعرض له من علل وأدواء، هل يصح أن يترك ويقال: إننا يمكن أن نستغني عن علمه ومعرفته بأن نقوم بالتجربة والبحث حتى نصل إلى معرفة ما يشفي هذه العلة ويعالج هذا المرض، نعم يمكن أن نصل بالبحث والتجربة إلى ما قد يفيد ولكن بعد دهر طويل، يعاني فيه المريض ما يعانيه، وقد يهلك من قبل أن نتوصل إلى العلاج الصحيح، بل قد لا نستطيع الوصول إلى ذلك الدواء، بل قد نستعمل أدوية مهلكة من حيث لا نعلم بزعم أننا يمكن بالتجربة والبحث أن نتوصل إلى مثل ما يخبرنا به الطبيب النطاسي.

فوق ما يقتضيه الاشتغال بتحصيل هذا العلم بتحمل مشقات وإنفاق أوقات تتعطل فيها الصناعات الضرورية، والمصالح الحيوية، فإذا تلقينا هذا العلم من الطبيب خفت مؤنة البحث ومشقة التجارب واحتمال النجاح والفشل، فننتفع بعلمه ونتعلم منه، ونسلم من مشقة البحث وعناء التجربة فيما أصبح متاحًا لنا من علمه، ولا يصح مع ذلك أن نقول: نحن في غنى عن علمه لأننا نستطيع أن نعتمد على عقولنا في التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والبحث والتجربة، كذلك لا يصح أن يقال للنبي وللشرع الذي يأتي به نحن في غنى عن ذلك؛ لأننا نستطيع بعقولنا أن نعرف ما ينبغي من التكاليف وما لا ينبغي، وأحوال الأفعال من حسن وقبح ومنفعة ومضرة، خاصة إذا أضفنا أن النبي يختلف في خاصة هنا لا يحظى بها الطبيب، وهي أن النبي يعلم أمورًا لا تعلم إلا من جانب الله سبحانه وتعالى، ولا مجال للعقل ولا للتجربة في مثل هذه الأمور.

ثم أشار المؤلف إلى ما سبق تقريره في مذهب الحكماء والفلاسفة من أن الإنسان مدني بالطبع لا يعيش إلا في مجتمعات وهو لذلك مضطر إلى قانون عادل يضعه من يكون متميزًا عن بني جنسه حتى يكون حكمه مقبولاً، ولا يكون كذلك إلا إذا كان نبيًّا يثبت أن ما أتاهم إنما هو من عند ربه، وهذا يدل على وجوب نبي تختصه العناية الأزلية بما يقيم علاقات المجتمعات على أتم وأبلغ نظام.

أما الطائفة الرابعة:

فقالت بامتناع المعجزة؛ لأن خرق العادة محال عقلاً، والقول بجواز خرق العادة سفسطة، وإذا امتنعت المعجزة امتنع ثبوت النبوة أصلاً.

بيان الاستحالة: أنه لو جاز خرق العادة، لجاز انقلاب الجبل ذهبًا، وماء البحر دمًا أو دهنًا، وأواني البيت رجالاً كملاً، وتولد الإنسان شيخًا ناضجًا دفعة واحدة بدون حاجة إلى أب أو أم، وذلك باطل بشهادة الحس.

بل لو جاز خرق العادة لجاز أن ينعدم مدعي النبوة عقيب دعواه بغير مهلة، قبل أن يأتي بالمعجزة، وأن يوجد مثله في آن إعدامه، فتقع المعجزة على يد المثل، ولا تقع على يد مدعي النبوة، فلا تكون دليلاً له، بل لا تكون دليلاً على شيء أصلاً.

وإذا قيل: إن هذا خلط وخبط، قالوا: إن هذا الخلط والخبط قد نشأ من تجويزكم خرق العادات، فإذا جاز خرق العادة فإننا يمكن أن نتوقع أي شيء يكون على خلاف العادة، فتختل الموازين والقواعد في كافة شئون الحياة، وإنه بيّن الاستحالة، وليس هذا إلا بسبب تجويز خرق العادة.

بل تختل القواعد المتعلقة بالنبوة نفسها، إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية، في الأوقات المتفرقة، غير أنبياء، ولكنهم يماثلون بطريق خرق العادة من ثبتت نبوتهم بالمعجزة، فتلتبس الأحكام التي يضعها غير الأنبياء بالشريعة التي يأتي بها الأنبياء.

ويجوز أن تقاضى شخصًا بدين، فإذا به شخص آخر غير المدين، ولكنه يماثله بطريق خرق العادة، وهكذا مما يختل به نظام المعاش والمعاد ويتنافى مع القواعد المقررة الثابتة التي تدل عليها المشاهدة.

والجواب:

أولاً: أن إنكاركم خرق العادة يعود إلى ما فيها من الغرابة وعدم الألفة، ولو كانت مألوفة لكم، وغير غريبة عليكم، لما كانت خارقًا للعادة، ولكن غرابتها ليست

أعجب من أشياء ألفتموها، مثل السموات والأرض وما بينهما، فلو تفكرتم في أول خلقها لكانت أولى بالعجب والإنكار، وكذلك الأمر عند إنعدامها فهو أعجب من هذه الخوارق.

ففي أول خلقها يكون ظهور كل خلق جديد خارقًا عجيبًا لا سابق له يناظره، وعند إنهدامها تظهر خوارق أخرى من تكوير الشمس، وانكدار النجوم، وانكشاط السماء وانشقاقها، وغير ذلك، وليس هذا مما يستنكر، بل نحن قائلون به.

وهذا الجواب لا يصلح إلا لمن يوافقنا على هذه الأمور الغيبية التي لم نعرفها إلا من رسالات الأنبياء، أما من ينكر المعجزات، فهو ينكر النبوات، ولا غَرْوَ ينكر ما جاءوا به من هذه الغيبيات، فهذا الجواب الثاني.

ثانيًا: يجب التفريق بين اعتبارين: اعتبار الوقوع، واعتبار الإمكان، وذلك لأن الإمكان لا يلزمه ضرورة الوقوع، ولم ندع نحن ذلك حتى يعترض علينا به، فإنه لا يلزم من تجويزنا لخوارق العادات إلزامنا بأن تقع هذه الخوارق بالفعل، كما أن عدم الوقوع لا يعني عدم الإمكان، والمنكر قد خلط بين الأمرين، واستدل بعدم الوقوع على عدم الإمكان، فإنه لما رأى أن الجبل لا ينقلب ذهبًا، وماء البحر لا يتحول دمًا، حكم بأن عدم وقوع ذلك دليل على عدم إمكانه في نفسه، وليس الأمر كذلك.

وعندنا دليل من المحسوسات عليه، فنحن نحكم جازمين بحصول جسم معين في حيز معين، وهذا الجزم ناشىء عن الحس الذي يشهد بذلك شهادة موثوقًا بها، بحيث لا تتطرق إليه شبهة، ومع ذلك فنحن لا يمتنع علينا أن نفرض عدمه بدلاً من وجوده في هذا الحيز، وذلك لأن عدمه أمر ممكن في نفسه، ولكنه غير واقع، ولا يلزم من إمكانه في نفسه أن يكون واقعًا.

وإذا جاز ذلك بالنسبة لحكم الحس على المحسوسات، فإنه يجوز ذلك بالنسبة لحكم العادة؛ لأن العادة طريق من طرق العلم كالحس، والعادة هي التي جعلت هذه الطائفة تتعجب من الخوارق إلى درجة الإنكار، ولكن حكم العادة بعدم وقوع شيء

أو وقوعه لا يمنع من افتراض إمكان نقيضه في نفسه، فيجوز أن نجزم بحكم ما من أحكام العادة كما نجزم بأن نقيضه ممكن في نفسه وإن لم يقع.

ثالثًا: إنما يتجه الإنكار على قولنا بجواز وقوع خارق العادة لو أننا ادّعينا وقوعه للكافة، لكن وقوعه إعجازًا لنبي، أو كرامة لولي، عادة مستمرة، معروفة في كل عصر وأوان، وإنكاره مكابرة، تخرج بصاحبها عن حدود الإنصاف فلا يسوغ إنكاره، ولا يلتفت إليه، ووقوعه لهؤلاء، يدل على إمكانه في نفسه وهو المطلوب.

ويمكن أن يوجه هذا الوجه توجيهًا آخر، بأن نقول: إنه لما جرت العادة بأن تقع خوارق العادات بالنسبة للنبي على سبيل المعجزة، وبالنسبة للولي على سبيل الكرامة، لم تعد هذه الخوارق في نظر غيرهم خوارق بالنسبة لهم، بل تكون بالنسبة لهم أمرا عاديًا، فلا ترد عليها هذه اللوازم الواردة في الاعتراض.

فإذا قيل على هذا التوجيه: فلا تكون المعجزة خارقة للعادة، وتسقط دعواكم بأن المعجزة خارق للعادة.

يقال: إن كونه موافقًا لعادة الأنبياء والأولياء لا يمنع كونه خارقًا لعادة العامة من البشر.

أو يقال: ليس قصدنا من المعجز أن يكون خارقًا للعادة، بل هو ما يقصد به تصديق مدعي النبوة، فسواء تحقق ذلك بطريق كونه خارقًا للعادة، أو تحقق بطريق آخر فهو المقصود لنا من المعجزة، ويكفينا أن نقرر هذا المعنى، فلا تنازع في كونه خارقًا للعادة أو غير خارق، فإن أقررتم بخرقه للعادة فذاك، وإلا فيكفينا تحقق مقصودنا من تصديقه لمدعي النبوة، على أي وجه كان.

وأما الطائفة الخامسة:

فتفترض أن وقوع الخارق ممكن، لكنها تدعي أن ظهور المعجزة يحتمل عدة احتمالات غير الدلالة على صدق مدعي النبوة، وإذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، ولهذا لا تصلح المعجزة دليلاً على الصدق.

أول هذه الاحتمالات: أن يكون الخارق من فعل مدعي النبوة لا من فعل الله، وهذا لا يكون نازلاً منزلة التصديق له من الله؛ لأنه ليس من فعل الله، كما هو الشرط في المعجزة.

ولا يقال: إنه لا يصح أن يكون من فعل مدعي النبوة لعجز الآخرين عنه؛ لجواز أن تكون نفس هذا المدعي مخالفة في ماهيتها لماهية سائر النفوس البشرية، وقد قال بذلك جماعة، فلذلك يمكنه ما لا يمكن لغيرة، ويقدر على الإتيان منها بما لا يقدر عليه سواه.

أو تكون نفسه متفقة مع بقية النفوس في الماهية، لكن مزاج بدنه الخاص أقوى من أمزجة أقرانه، فيقوى بوساطة هذا المزاج على فعل ما يعجز عنه غيره.

فإن لم يكن هذا ولا ذاك فلعله ساحر ماهر، بلغ في السحر مالم يبلغه غيره، وأنتم لا تنكرون السحر، بل إنكم قد أجمعتم على حقيقة كونه مؤثرًا تقع به أمور غريبة، واستدللتم على ذلك بالكتاب والسنة، فمن الكتاب قوله تعالى ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ [البقرة: ١٠٢] . ومن قصة لبيد بن الأعصم مع النبي ﷺ، فقد روي أنه سحر النبي عليه السلام في إحدى عشرة عقدة، ووضعه في بئر، فمرض عليه السلام، ونزلت عليه المعوذتان، وأخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر، فأرسل عليًّا كرم الله وجهه فجاء به، فقرأهما عليه، وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة، ووجد بعض الخفة، مما يدل على أن للسحر حقيقة عندكم [1].

أما القدرية الذين أنكروا السحر، وادعوا أنه إراءة ما لا حقيقة له، كالشعبذة التي سببها خفة اليد، وإخفاء وجه الحيلة، معتمدين على قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦] فلا اعتداد بقولهم، وأنتم تذكرون أنهم خالفوا الكتاب والسنة وإجماع الأمة أيضًا، إذ ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور

(١) ولا يلزم على ذلك صدق الكفرة في أنه مسحور؛ لأنهم أرادوا به أنه مجنون بوساطة السحر، وأن للسحر تأثيرًا على ما يدعيه من شؤون النبوة، ولم يكن مسحورًا بهذا المعنى؛ لأن السحر الذي عقده لبيد بن الأعصم أصابه بما لا يتطرق إلى شأن من شؤون النبوة.

المخالفين من هؤلاء إلا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته، حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر، قال بعضهم: يجب قتله، وقال آخرون: هو كافر، وقال الشافعي: إذا اعترف الساحر بأنه قتل شخصًا بسحره، وبأن سحره مما يقتل غالبًا، وجب عليه القود، ولم ينكره أحد، فكان إجماعًا، هكذا ذكره الآمدي، أي أنه يقتل حدا بكفره على رأي من قال بكفره، أو يقتل قودًا لا كفرًا، إذا اعترف بالقتل.

وعلى فرض إنكار السحر كحقيقة، فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات غريبة، فلعله قد اختص بمعرفة نوع من أنواع الطلاسم لا يعرفه غيره، بحيث يؤثر به تأثيرات غريبة يعجز من في عصره من مجاراته والإتيان بمثله.

وقد بنوا كلامهم عن الطلاسم على فكرة كانت تسود بين الكثيرين، تدل على أن القوى السماوية ذات فعالية تتسبب في حدوث الحوادث في عالم الكائنات العنصرية، حسب شروط مخصوصة، تتم في العلاقة بين هذه القوى السماوية الفعالة والقوى الأرضية المنفعلة بها، فيتم بها استعداد القوى الأرضية لقبول الانفعال والتأثر بالقوى السماوية، فمن عرف هذه الشرائط في أحوال الفاعل والقابل التي تهيىء لحدوث حدث معين، وقدر على الجمع بينهما، فإنه يستطيع أن يظهر عن هذا الطريق آثارًا مخصوصة غريبة، وعملية الجمع بين هذه الأحوال حسب هذه الشرائط هو ما يسمى بالطلسم.

أو لعله أدرك من خواص بعض المركبات العنصرية ما لم يصل إليه إدراك أحد غيره، ذلك أن لكل مركب من المركبات العنصرية خواص يقع بعضها موقع الغرابة والعجب، وذلك كما هو معروف عن المغناطيس، ومن خواصه جذب الحديد، وعن الكهرباء، ومن خواصه جذب التبن وما شاكله من المواد، وعن الحجر الباغض للخل، ومن خواصه أنه إذا أرسل على إناء فيه خل لم ينزل فيه، بل انحرف عنه حتى يسقط خارج الإناء، وعن الحجر الجالب للمطر، وهو مشهور بين الأتراك، فيكون الخارق الذي ظهر على يده تابعًا لمعرفته بهذه الخواص التي لم يعرفها غيره بعد.

وهذا كله يجعل من الممكن أن يكون الخارق من فعله لا من فعل الله، فلا يتحقق في هذا الخارق شرط المعجزة، فلا يدل على صدقه في دعوى النبوة.

الاحتمال الثاني: أن يكون الخارق من فعل ملك من الملائكة، أو شيطان من الشياطين، فإنكم تدعون وجودها، وتدعون لها المقدرة على أفعال غريبة يعجز البشر عنها أو عن مثلها، أما الشيطان فلما تقولون من حرصه على إغواء بني آدم، وأما الملك فلعله كذلك يريد إغواء الناس، فيظهر هذا الخارق الذي يعجز عنه البشر على يد هذا المتنبي ليصل إلى ما يريد من إغواء الناس.

فإذا قيل: إن الملك معصوم، ولا يمكن أن يتوجه إلى إغواء الناس وإضلالهم، أمكن أن يقال: دعواكم هذه لا دليل عليها إلا قول النبي، وقول النبي لم يثبت بعد؛ لأن المعجزة التي يستدل بها على صدقه لم تثبت، فلا يستدل على قوله بالمعجزة، ثم يستدل على المعجزة بقوله؛ لأنه دور ومصادرة.

وقد يكون مدعي النبوة محيطًا في صناعة النجامة بما لم يحط به غيره، فاطلع على اتصال نادر لا يحدث مثله إلا مرة واحدة في ألوف السنين من الاتصالات الكوكبية التي تحدث من حركات الأفلاك، مما يستتبع أمرًا غريبًا، ولم يطلع غيره عليه، فاتخذ علمه هذا بما يقع من الغرائب تبعًا لهذا الاتصال معجزًا له، مع أنه في حقيقة أمره ليس خارقًا فلا يكون دالاً على صدقه.

الاحتمال الثالث: لو سلمنا أن المعجز من فعله تعالى، فلم لا يكون هذا الخارق قد ظهر على يده من باب الكرامة، لا على سبيل المعجزة، فلا تكون فيه دلالة على الصدق.

الاحتمال الرابع: لو سلمنا كذلك أن المعجز الظاهر على يد مدعي النبوة من فعله تعالى، فمن أدراكم أن المقصود به تصديقه؟ أليس هذا مخالفًا لقولكم بأن فعل الله منزّه عن الأغراض لغناه المطلق، فإذا ادعيتم أن المعجزة بفعل الله بغرض تصديق مدعي النبوة تناقض هذا مع قولكم بأنه لا يجب على الله شيء، وأن أفعاله تعالى لا يجب فيها الغرض.

أما على تقدير وجوبه عند من يقول ذلك، فمن أدراكم أن الغرض المقصود المعين من المعجزة هو تصديق هذا المدعي مع احتماله لأكثر من غرض؟

وذلك مثل إيهام الناس بأنه صادق مع أنه كاذب ابتلاء لهم وتمحيصًا لمن يجتهد منهم فيحترز عنه، فيثاب باجتهاده واحترازه، وليس هذا غريبًا، فأنتم تقولون مثل ذلك عن إنزال المتشابهات، فإن ظاهرها عندكم يوهم الخطأ، وإذا لم يجتهد الإنسان ليحترز عن هذا الإيهام فإنه قد يقع في الخطأ، أما إذا اجتهد وتحمل مشقة التأمل والبحث الدقيق حتى يتوصل إلى الصواب، فإنه يستحق الثواب.

ومثل أن يكون ذلك الخارق مقصودًا به تصديق نبي آخر موجود في مكان آخر، أو يكون إرهاصًا لنبي سيأتي بعد، كما قلتم عن خوارق ظهرت قبل مبعث نبيكم محمد ﷺ فإنها وقعت على يد غيره، وقلتم إنها إرهاص لبعثته كالنور الذي كان في جبين آبائه ﷺ.

وقد أشار الشارح في جواب هذا الاحتمال إلى تفسير الوجوب هنا بمعنى صدور المعلول عن علته بطريق الإيجاب، لا بناء على فعل القادر المختار... وهو غير واضح.

وما دام هذا الاحتمال قائمًا بالنسبة للخارق دل على أنه لا يصدق به التصديق لمدعي النبوة، بل لا يصدق به غرض أصلاً، أو يصدق به غرض، لكنه قد يكون سوى تصديق هذا المدعي للنبوة.

الاحتمال الخامس: لو سلمنا أن هذا الخارق بفعل الله، وأنه تصديق من الله لمدعي النبوة، فإنه لا يلزم منه – كما تدعون – أن يكون صادقًا إلا إذا أثبتم أن الكذب مستحيل على الله، وهذا لا يثبت عقلاً ولا سمعًا.

أما عقلاً: فلأنه لا يقبح منه شيء، فالكذب منه ليس قبيحًا حتى يستحيل عليه عقلاً.

وأما سمعا: فللزوم الدور؛ لأن السمع لا يثبت ما لم تثبت المعجزة، وهنا لا تثبت المعجزة بغير السمع، وهذا دور ظاهر.

وهذه الاحتمالات الخمسة السابقة كانت كلها بصرف النظر عن معارضة المعارضين للمعجزة، فإذا اعتبرنا ذلك برزت عندنا احتمالات أخرى تصرف المعجزة عن دلالتها على الصدق، منها:

الاحتمال السادس: أن يكون القادر على الإتيان بمثل هذا الخارق ومعارضته في مكان بعيد، بحيث لم يبلغه التحدي الذي صدر مع الخارق من مدعي النبوة، ولعله لو بلغه لعارضه، فيبطل التحدي.

أو يكون هذا القادر على المعارضة قريبًا، وبلغه التحدي، لكنه يمتنع عن المعارضة قصدًا، لاتفاقه وتواطئه مع مدعي النبوة، بأن يعمل على نصرته وإعلاء كلمته، حتى إذا تمت له السيادة والنفوذ نال من دولته حظًا وافرًا.

الاحتمال السابع: لعلهم كانوا قادرين على معارضته، لكنهم لم يفعلوا، إما لأنهم استهانوا به في بدء الأمر، ولم يلتفتوا إليه، اعتقادًا منهم بأن أمره لا يتم، وأن دعوته لا تجد مجيبًا، فلم يعتنوا بمعارضته، ولم يهتموا بإجابة تحديه.

وإما لأنهم اشتغلوا عنه وعن معارضته بما يحتاجون إليه في تقويم معاشهم، وإذا به يقوى جانبه، وتشتد شوكته، وتكثر أتباعه، فلم يستطيعوا حينئذ أن يقوموا بمعارضته خوفًا منه، ومن بطشه وبطش أتباعه.

الاحتمال الثامن: أن يكون قد عورض، ولم يظهر المعارض معارضته، لمانع من الموانع المختلفة، أو أظهر معارضته، ثم تغلب المدعي هو وأتباعه على من خالفهم من الناس، فاخفوا هذه المعارضة، وطمسوا آثارها، ومنعوا ذكرها حتى اندرست وانمحت بالكلية، كما هو شأن المتغلبين في كل عهد بالنسبة لمخالفيهم ومعارضيهم.

وإذا احتمل الخارق كل هذه الاحتمالات، لم تبق له أي دلالة على صدق مدعي النبوة.

الجواب: ويجاب عن ذلك كله بطريقتين: طريقة إجمالية بجواب واحد يعم الجميع، وطريقة تفصيلية بجواب عن كل شبهة.

أما الجواب الإجمالي فهو: ما سبق تقريره في جواب الطائفة الرابعة حيث فرقنا بين اعتبارين:

اعتبار الوقوع، واعتبار الإمكان، وبينا أن الإمكان لا يلزمه ضرورة الوقوع، وأن عدم الوقوع لا يستلزم عدم الإمكان، فالتجويزات العقلية، والحكم على الشيء

بأن وقوعه أو عدم وقوعه ممكن لا يتنافى مع العلم العادي، كما في المحسوسات، حيث ذكرنا أن وجود شيء ووقوعه لا يمنع احتمال إمكان عدمه بدلا عن وجوده، ولكن هذا الاحتمال لا ينفي علمنا بوجوده وتحققه.

كذلك ما ذكرتموه من تجويزات عقلية لا يتنافى مع العلم العادي بدلالة الخارق على صدق مدعي النبوة.

وأما الجوال التفصيلي:

فعن الأول: أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وقد تقرر ذلك في كثير من المواضع، وعلى ذلك لا يكون المعجز فعلاً لأحد غيره، فلا يكون فعلاً للمدعي كما هو قولكم في هذا الاحتمال.

وقد يعترض على هذا الجواب: بأنه إذا لم يوجد فعل لغير الله، فلماذا اشترطتم في المعجزة أن تكون فعلاً لله تعالى ؟ وهل ذلك إلا لأن الفعل قد يكون من الله وقد يكون من غيره ؟

فنقول: بأن المقصود بكونه فعلاً لله، أن لا يكون لأحد غيره دخل فيه بكسب أو غيره، أما هنا فأنتم تدعون أنه قد يكون بتأثير مدعي النبوة، ونحن لا نقول بالتأثير في وجود الموجودات لغير الله.

أما افتراض أن يكون ساحرًا ماهرًا بلغ في السحر ما لم يبلغه غيره، فإن السحر مهما بلغ لا يبلغ حد الإعجاز، مثل فلق البحر، كما حدث لسيدنا موسى عليه السلام، وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، كما حدث على يد سيدنا عيسى عليه السلام، ولهذا لا يلتبس السحر بالمعجزة، بل يفرق العقلاء بينهما، فلا إشكال بذلك.

فإن خالفتم العقلاء، وادعيتم أن السحر قد يبلغ مبلغ المعجزة، قلنا: إن من يوقع هذا السحر بين موقفين إما أن يوقعه بغير دعوى النبوة، فلا إشكال فيه؛ لأنه لا توجد هنا دعوى يشهد لها السحر، أو يصدقه فيها، وإما أن يدعي النبوة، ونحن ندعي أنه لابد أن يحدث شيء حينئذ يشهد بكذبه، وذلك إما بألا يقع هذا السحر، ولا يمكنه الله من

إيقاعه، بأن لا يخلقه على يده، أو بأن يقدر غيره على معارضته والإتيان بسحر مثله، أو أن ينصب أمارات تدل على كذبه دلالة قاطعة.

والدليل على ذلك: أنه لو لم يتحقق ما يظهر كذبه لكان وقوع هذا السحر تصديقًا للكاذب، وتصديق الكاذب كذب، وهو محال على الله تعالى، وقد سبق بيان ذلك في موقع آخر.

والجواب عن الثاني: يفهم من الجواب عن الأول، حيث إنه لا خالق إلا الله، ولا يؤثر في الموجودات الوجود إلا الله، فنسبة شيء من ذلك إلى غير الله، ملكًا كان أو شيطانا أو غير ذلك ممنوع وغير صحيح.

والجواب عن الثالث: لا يتوجه هذا الاعتراض إلى من ينكر من المتكلمين وقوع الخارق على سبيل الكرامة لئلا يلتبس بالمعجزة، كالمعتزلة.

أما من يجوزها من المتكلمين فقد سلكوا في الإجابة عدة مسالك.

قال بعضهم، ومنهم الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني: إن الكرامة الظاهرة على يد الأولياء لا تبلغ درجة المعجزة، فلا تلتبس بها.

وهذه الإجابة لا تصلح ممن يرى أن الكرامة تصل إلى حد الإنباء بالغيب وإحياء الموتى، قائلين إن الأمة مرآة نبيها، فما وقع معجزة لنبي صح مثله كرامة لمن كان من أمته على طريقته.

وقال آخرون: إن الكرامة تخالف المعجزة في أنها تقع بغير قصد أو اختيار بل تقع للولي اتفاقًا إكراما من الله له، حتى لو أراد إيقاعها لم تقع.

وهذه الإجابة لا تصح عند من يرى أنها يمكن أن تقع بقصد واختيار، معتمدين على مثل قوله ﷺ: «رب أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره».

ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، حيث يرى جواز وقوع الخارق على يد الولي على سبيل الكرامة قصدًا واختيارًا، إذا لم يقصد بوقوعها التعظم والخيلاء؛ لأن قصد المباهاة وإظهار المكانة والدرجة تعظما على الناس ليس من شعار الصالحين.

ومع كونها يمكن أن تقع قصدًا واختيارًا فإنها لا تشتبه بالمعجزة؛ لأن الولي حين يقع على يده الخارق لا يدعي النبوة، بل لعله لا يدعي الولاية أيضًا، سترًا لحاله، ولو أوقعه مع دعوى الولاية، فإن الفرق واضح أيضًا؛ لأن الخارق على يد النبي مقارن لدعوى النبوة، وعلى يد الولي غير مقارن لها، وإن اقترن بدعوى الولاية، فالكرامة لا تشتبه بالمعجزة، ولا تختلط أو تلتبس بها.

والجواب عن الرابع: إلزامكم لنا بأن إيقاع المعجزة تصديقًا للنبي يلزمه تعليل فعله بغرض، مع أننا لا نقول بالغرض من أفعال الله تعالى الذي يفعل ما يشاء، هذا الإلزام لا يلزمنا.

لأننا لا نقول إن خلق المعجزة يتم بغرض التصديق، بل نقول: إن خلقها وإيقاعها على يد مدعي النبوة يدل على التصديق الحاصل له عند الله تعالى، فهي دليل عليه، وليست سبيلاً أو وسيلة إليه، فالتصديق هنا ليس غرضًا له من وراء المعجزة، بل أمر مستقل تدل عليه المعجزة.

وقد مثل لذلك بحمرة الخجل فحمرة الوجه تفيد الناظر علمًا ضروريًا – بحسب العادة – بحصول الخجالة، فالحمرة لم تكن بقصد حصول الخجل، بل دليلاً على حصول الخجل، مع جواز أن تحصل الحمرة بدون حصول الخجالة، بناء على أن جميع الحوادث تستند في حدوثها إلى قدرة الله واختياره، فيوجد الحمرة مع وجود الخجل، أو بدونه، كما يريد، وهذا ظاهر.

أما على قول من يرى أن الحوادث تحدث بطريق الوجوب عن العلة الموجبة، لا بطريق الاختيار، فإنه يتصور وجود الحمرة بدون حصول الخجل أيضًا، وذلك لجواز أن يحدث شكل غريب سماوي يجب عنه حصول هذه الحمرة في ذلك الشخص من غير أن تحصل فيه الخجالة.

والجواب الخامس: وهو احتمال وقوع الكذب من الله تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا فقد ذكر المصنف أنه قد سبق بيان امتناع الكذب عليه سبحانه وتعالى في مسألة الكلام من موقف الإلهيات.

وقد أشرنا في تقريبنا هذا إلى بعض الإجابات عند الحديث على وجه دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة، حين ذكرنا أن خبره لا يكون إلا وفق علمه، وأن علمه محيط شامل، فلا يقع فيه الخطأ، ولا يقع في الخبر عنه كذب، كما ذكرنا أنه تعالى غني عن الهوى والغرض، فلا يحتاج إلى الكذب، وأنه قد ثبت اتصافه بكل كمال، وتنزهه عن كل نقص، مما يجعل الكذب وما شاكله بعيدًا عن منيع ساحته، جل شأن الله.

والجواب عن السادس: أن هذا الاحتمال لا قيمة له، فإنه إذا أتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة، فإنه يكفي في دلالته على صدقه في دعواه عجز من في قطره عن معارضته، ويترتب على ذلك علمنا علما ضروريًا بصدقه.

ولهذا لا يلزمنا أن ننتظر لنبحث في سائر الأقطار هل يوجد من يستطيع معارضته أو لا، فمثل هذا لا يقول به عاقل.

والجواب عن السابع: أنه سفسطة واضحة، فإنه من المعلوم بالضرورة بحسب العادة بين الناس، وبحسب وجدان كل فرد في نفسه أنه إذا أظهر من يتحدى الجميع، ويدعي انفراده بأمر جليل، فيه التفوق على أهل زمانه، وفيه إلزامهم باتباعه، وقبول حكمه عليهم في أنفسهم وأموالهم، فإنهم لا يتقبلون ذلك طواعية واختيارًا، بل ينافسونه، ويبادرون بغير إبطاء ولا توان إلى معارضته، حتى لا يتميز عليهم، ومن المعلوم بالضرورة كذلك أنهم لا ينصرفون جميعًا عن معارضته بحيث لا ينتدب له أحد ولا يتوجه ولو واحد منهم لمعارضته والإتيان بمثل ما أتى به، إلا إذا كانوا عاجزين جميعًا بالفعل عن هذه المعارضة.

ولو أنهم كانوا مصروفين عن معارضته مع قدرتهم أو قدرة بعضهم عليها لكان هذا الانصراف دليلاً واضحًا على صدقه، وتكون المعجزة قد تمت بطريق الصرفة؛ لأن النفوس إذا كانت مجبولة على عدم الخضوع لمن يدعي التميز عليها، والمبادرة إلى إبطال دعواه بمعارضته، كان صرفهم عنها أمرا خارقًا للعادة، دالاً على صدقه، وإن كان ما أتى به مقدورًا لغيره منهم؛ لأن المعجزة حينئذ لا تكون فيما أتى به، بل في صرفهم عنها، وعدم محاولتهم لمعارضته.

والجواب عن الثامن: مبني كذلك على ما علم بالضرورة عن طريق العادة بأن المعارضة إذا تمت فإنه لابد من إظهارها؛ لأن المقصود من المعارضة، وهو إبطال دعوى المدعي، لا يتم إلا بإظهارها.

والادعاء باحتمال وجود مانع يمنع من إظهارها لا يتم إلا بالنسبة للبعض دون البعض، وفي بعض الأوقات دون جميع الأوقات، وفي بعض الأماكن دون بعض الأماكن، واحتماله في جميع الأوقات والأماكن والأحوال معلوم الانتفاء بالضرورة العادية، إذ لو وقعت هذه المعارضة لاستحال عادة اخفاؤها في جميع هذه الأحوال، سواء استولى المدعي وأتباعه، أو لم يتم لهم التغلب والاستيلاء؛ لأنهم لا يستطيعون السيطرة على كل هذه الأحوال، مهما أوتوا من سلطان وقوة.

فلما لم تظهر المعارضة كان هذا دليلاً على عدم وجودها، وعلى ثبوت دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة.

وأما الطائفة السادسة:

فترى أنه لو وقع المعجز فإنه لا يفيد العلم بصدق مدعي النبوة إلا لمن يشاهده، أما من لا يشاهده، فإنه لا يفيده علما بصدقه، حتى لو علم بوقوعه عن طريق الخبر المتواتر؛ لأن التواتر لا يفيد العلم، وعلى ذلك لا يحصل العلم بنبوة مدعي النبوة عند من لم يشاهد معجزته.

والخبر المتواتر عندنا هو: الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يجوز العقل تواطؤهم – أي: اتفاقهم – على الكذب.

وضابط تواتره أو مصداقه هو: وقوع العلم بمضمونه من غير شبهة، فلا يشترط فيه عدد معين، والعلم الحاصل عنده ضروري لا يحتمل النقيض أصلاً، بمعنى أن العقل يحكم حكمًا قطعيًا بأنهم لم يتواطئوا على الكذب، وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر، ولا يحتمل النقيض، ولا يجوز العقل وقوع شيء آخر بدله، كما في العلوم العادية، وهذا لا يعني سلب الإمكان العقلي عن تواطئهم على الكذب، فلا يقال: إن

الحكم بأن العلم الحاصل عقبيه مما لا يحتمل النقيض لا حالاً ولا مآلاً أمر دونه خرط القتاد؛ لأن هذا مبني على الحكم بالإمكان العقلي، والحكم هنا ليس مبنيًا على ذلك، بل على ما يحدث في العلوم العادية.

وهذه الطائفة ترى أن التواتر لا يفيد هذا العلم واستندوا في ذلك إلى خمسة وجوه:

الوجه الأول: أهل التواتر عبارة عن مجموع آحاد من المخبرين، وكل واحد منهم يجوز عليه الكذب، وجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأن كذب المجموع معناه كذب كل واحد من هذا المجموع، وهو جائز، فيجوز الكذب على مجموع أهل التواتر؛ لأنه نفس الآحاد.

والجواب: نمنع أن يكون الحكم بجواز الكذب على كل واحد من حيث هو فرد واحد ساريًا على المجموع، أو على الكل، من حيث هو كل؛ لأنه يتحقق مع الاجتماع ما لا يتحقق مع الانفراد، كالقوة التي تكون في الحبل المؤلف من الشعرات، تكون فيه من حيث هو شعرات مجتمعة مؤلفة، ولا تكون في هذه الشعرات من حيث هي شعرات منفردة شعرة شعرة، وهذا يرى في قوة العشرة مجتمعة على تحريك ما لا يقوى على تحريكه نفس العشرة، واحدًا بعد واحد.

الوجه الثاني: بناء على أن التواتر المفيد للعلم غير محصور في عدد معين يكون حكم كل طبقة من طبقات الرواة ذات عدد معين، كحكم الطبقة التي قبلها بفرد واحد سواء بزيادة فرد واحد، أو بنقص فرد واحد، فلو جوزنا أن المائة تفيدنا علمًا، لوجب أن تفيدنا التسعة والتسعون قطعًا، لعدم حصر التواتر في عدد معين، كما ذكرنا، ولا دليل على التفريق بين هذين العددين بأن يفيد أحدهما العلم ولا يفيده الآخر، وادعاء ذلك تحكم محض.

وإذا كان كذلك، فلنفرض طبقة من الأعداد لا تفيد العلم، كاثنين مثلاً، ثم تزيد عليها واحدًا واحدًا، فإننا كلما زدنا واحدًا، كان حكم المزيد حكم ما قبله، ولا

يزيد عليه إلا فردًا واحدًا، وقد ذكرنا أن حكم كل طبقة هو حكم ما قبلها بفرد واحد، سواء بالزيادة، أو بالنقص، فلا يفيدنا شيء من هذه المراتب علما، مهما زدناه واحدًا بعد واحد، لمساواة كل منها لما قبله في عدم الإفادة.

وقد يعبر عن هذا بأن خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين.

والعبارة الأخيرة سهلة الرد؛ لأنها أولاً مصادمة للبديهة، وثانيًا ليس من الضروري أن يفيد خبر الواحد الظن، بل قد يفيد الجزم، وثالثًا لو قلنا إن الحكم إما ظن وإما يقين، فإننا نمنع أن يكون ضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين، بل قد يفيده، ورابعًا أن خبر الواحد قد يفيد الظن، وأما خبر الواحد الثاني مع الأول فلا يفيد نفس هذا الظن، وإلا لزم تحصيل الحاصل، بل المفيد حين الاجتماع هو المجموع من حيث هو مجموع.

ولذلك صاغوا هذا الاعتراض بطريقة أخرى هي التي ذكرها صاحب المواقف.

وجوابه:

أننا لا نسلم تساوي طبقات الأعداد في احتمال الكذب، وفي عدم إفادة العلم؛ لأن حصول العلم عندنا – نحن الأشاعرة – يكون بخلق الله تعالى إياه، لا بعدد معين، زاد أو نقص، فيخلقه عقيب البعض، ولا يخلقه عقيب البعض الآخر، بحسب مشيئته، فالتساوي بهذا الاعتبار ممنوع.

كما لا نسلم تساوي طبقات الأعداد في احتمال الكذب، وفي عدم إفادة العلم؛ لأن حصول العلم بطريق تواتر الأخبار يختلف باختلاف الوقائع، واختلاف المخبرين، واختلاف السامعين، فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص، ولا يكفي هذا العدد عينه لتحصيل العلم في واقعة أخرى، وقد يحصل بإخبار جماعة مخصوصين، ولا يحصل بإخبار جماعة غيرها مساوية للأولى في العدد، وكذا يحصل العلم لسامع من عدد، ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد بعينه.

الوجه الثالث: لو كان التواتر يوجب العلم لأوجبه خبر الواحد، واللازم منتف، فخبر الواحد لا يوجب العلم اتفاقًا، فما أدى إليه وهو أن التواتر يوجب العلم باطل مثله.

بيان الملازمة في كون إيجاب التواتر للعلم يستلزم إيجاب الواحد للعلم هو: أن التواتر يحصل بخبر واحد بعد واحد؛ لأنه لا يشترط فيه أن يجتمع أهله اتفاقًا، فإذا استمعنا إلى الخبر من واحد، ثم من واحد، فإن العلم – على تقدير حصوله – لا يحصل إلا عند خبر الفرد الأخير؛ لأن ما قبله قد انقضى قبل أن نستفيد منه هذا العلم، فلما تم الخبر الأخير حصل به العلم، فقد حصل العلم – إذن – بخبر الواحد، وهو الأخير من هذه المجموعة، وإذا حصل العلم بخبر الواحد الأخير، جاز أن يحصل بخبر الواحد مطلقًا؛ لعدم الفرق.

ويمكن بيان الملازمة بوجه آخر مماثل لما في الوجه الثاني فنقول:

إن حكم كل طبقة من الأعداد هو حكم ما قبلها في إفادة العلم، والمائة إذا أفادت العلم، فإن التسعة والتسعين تفيد؛ لعدم الفرق، وإذا أفاد التسعة والتسعون، أفاد الثمانية والتسعون، وهكذا إلى أن نصل تنازلاً إلى الواحد وأنه يفيد العلم.

وجوابه:

متعدد، فله عندنا نحن الأشاعرة جواب، وله جواب يناسب أصول المعتزلة، وله جواب يناسب أصول الحكماء والفلاسفة.

أما جوابه عندنا: فهو يستند إلى أن العلم عقيب التواتر يحصل بخلق الله، وأنه قد يخلقه بعد إخبار عدد، دون خبر واحد منفرد، ولهذا لا يكون الخبر الأخير موجبًا له، وبهذا لا يتم اللزوم في هذا الوجه.

وأما جوابه الذي يناسب أصول المعتزلة: فهو أنا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظنًّا، وأن الخبر الثاني يقوي هذا الظن، وما يزال الظن يقوى بواحد بعد واحد إلى أن ينتهي إلى ما لا يكون أقوى منه، فالخبر الأخير يفيد العلم، لكن لا يفيده وحده، بل بشرط أن يكون مسبوقًا بأمثاله، وهذا هو المراد بكون التواتر مفيدًا، فإذا لم يكن مسبوقًا

بأمثاله فإنه لا يفيدنا إلا ظنًّا، ولهذا لا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجبًا للعلم، فلا يتم اللزوم.

وأما جوابه المناسب لأصول الحكماء فقريب من سابقه؛ ذلك لأن الأخبار الصادرة من أهل التواتر لا توجب العلم، ولكنها تكون أسبابًا معدة لحصول العلم، والأسباب المعدة لحصول المسبب قد لا تجامع المسبب، بل قد تكون متقدمة عليه، فالحركة من المتحرك سبب في حصوله في النهاية التي يتحرك نحوها، وليست الحركة الأخيرة وحدها هي التي جعلته يحصل في هذه النهاية، بل الحركة الأخيرة مع سابقها من حركات، وبهذا يتبين أن للأخبار السابقة مدخلاً في حصول العلم، كالخبر الأخير، وليس الخبر الأخير وحده.

الوجه الرابع: يشترط في التواتر استواء الطرفين والواسطة، بالغة ما بلغت، ولا سبيل إلى العلم بتحقق هذا الشرط، وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم لم يحصل العلم منه.

وقد علقت الحاشية على هذا الوجه فقالت: المراد من الطرفين والواسطة: القرون، ومن الاستواء: الاستواء في الكثرة، وامتناع تواطئهم على الكذب.

وقيل: المراد من الطرفين والواسطة المخبر الأول والثاني والثالث وبالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب، فإن العلم يختلف باختلاف المخبر، كما أنه يختلف بالوقائع، فينبغي استواء المخبر الأول والذي بعده، بالغًا ما بلغ، والعلم به ممتنع.

والوجه الأول هو المفهوم من نهاية العقول، والثاني هو المناسب لنفي إيجاب التواتر للعلم مطلقًا، أي سواء كان في قرون أو قرن واحد، فتأمل. اهـ.

الوجه الخامس: ضابط التواتر عندكم هو وقوع العلم به من غير شبهة، فحصول هذا العلم به يدل على بلوغه حد التواتر، فحد التواتر غير مضبوط بعدد معين، فلا يعلم بلوغ حد التواتر إلا بعد حصول العلم به، والعلم لا يحصل إلا بعد بلوغه حد التواتر، وبلوغه حد التواتر متوقف على حصول العلم به، فإثبات العلم به متوقف على بلوغه حد التواتر، وهذا مصادرة على المطلوب، ودور صريح واضح.

وجواب هذين الوجهين، أي الرابع والخامس:

أننا لا نستدل على حصول العلم بوجود التواتر، حتى يلزمنا العلم بحصول شرطه وبضابطه، ولكننا ندعي أن العلم الضروري يحصل من التواتر حين يقع في نفس الأمر مستوفيًا شرطه وضابطه.

وحصول التواتر في نفس الأمر، وإفادته للعلم الضروري بما تواتر عنه من الأخبار أمر لا شبهة فيه، سواء تحققنا من جود الضابط والشرط أم لا، مثل علمنا الضروري بالبلاد النائية، والملوك الخالية بطريق التواتر، فعندما يقع التواتر في نفس الأمر، وتتم إفادته للعلم نتبين أنه قد وقع مستوفيًا لشرطه وضابطه، فلا يعتبر في معرفة التواتر العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يعترض ويقال إنه غير معلوم، ولا العلم بضابطه حتى يلزم الدور.

وإنّما يصح الاعتراضان لو أننا كنا نستدل على صحة الخبر بأنه ورد إلينا بطريق التواتر المشتمل على شرائطه مجتمعة مع ضابطه، لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا، فلسنا نستدل عليه بذلك، بل الأحرى أنه يدلنا على وقوع التواتر في نفس الأمر.

الطائفة السابعة:

لم تنكر إمكان البعثة لكنها أنكرت وقوعها، وقالوا: إنهم تتبعوا الشرائع التي أتى بها من ادّعوا الرِّسالة وبَحثوا فيها فوجدوها تَشتمل على أمور لا يقبلها العقل ولا تتفق مع الحكمة ومن غير المعقول إذن أن تكون من عند الله.

ومن هنا زعموا أنّ ما أتى به التاريخ من النبوات دعاوى من أصحابها ليس لها علاقة بالبعثة من عند الله.

ثم ذكروا أمثلة من هذه الأمور التي لا توافق الحكمة ولا يقبلها العقل، فقالوا: مثل إباحة ذبح الحيوان وإيلامه، لمنفعته لنا في الطعام وغيره، وكوجوب الامتناع عن الطعام والشراب في صيام أيام خاصة ومعينة مع ما في ذلك من مشقة تحمل الجوع

والعطش وكالمنع عن بعض الملاذ الأخرى التي يكون فيها صلاح للبدن، ومثل هذا ليس فيه نفع يعود على الله مع ما فيه من مشقة ومضار لعباده، فهذا مخالف للحكمة.

ومثل تكليف العباد بأعمال مشاقة غير ذات معنى كطي الفيافي والمسافات، وكزيارة بعض المواقع والأماكن والوقوف في بعض الأماكن والسعي في أماكن أخرى وكالطواف ببعض، وأشياء أخرى تماثل فعل المجانين والصبيان مثل التعري وكشف الرأس فيما يدعونه الإحرام والرمي إلى غير مرمى، وتقبيل حجر أو استلامه دون أن تكون له مزية على غير من الحجارة.

ومثل تحريم النظر الى شوهاء ما دامت حرة دون الأمة وان كانت حسناء، ومثل تحريم أخذ الفضل والزيادة في صفقة واحدة، وجوازه إذا تم من خلال صفقتين، وقد صوروا ذلك بأن يبيع قدرا من عجوة جيدة بقدره مرتين بعجوة رديئة فهذا حرام يدخل في باب الربا، أمـا إن باعها بمبلغ معين واشترى العجوة الأخرى بهذا المبلغ كان حلالاً ولا شبهة واحدة، والنتيجة واحدة سواء تمت من خلال صفقة واحدة أو من خلال صفقتين، فإن كان في الصفقة الأولى وهي الصفقة الواحدة مفسدة، فإنها تكون موجودة في الصورة الثانية ذات الصفقتين، فكيف صارت الأولى حرامًا، والثانية حلالاً، وإن كان في الصورة الثانية مصلحة فقد كانت حاصلة في الصورة الأولى، فكيف صارت الثانية حلالاً والأولى حرامًا!؟

والنتيجة منهما واحدة مستوية في المصالح والمفاسد من كل الوجوه.

والجواب: أنكم تبنون حكمكم على أساس تحكيم العقل فيما يستحسنه ويستقبحه وعلى أساس أن يكون وراء كل تكليف غرض تظهر فيه الحكمة، وعلى التسليم لكم في هذا الاتجاه فغاية ما تنتهون إليه أنكم لم تتوصلوا إلى معرفة الحكمة في هذه المسائل، وعدم وقوفكم على هذه الحكمة لا يدل على أنها مفقودة غير موجودة في الواقع ونفس الامر.

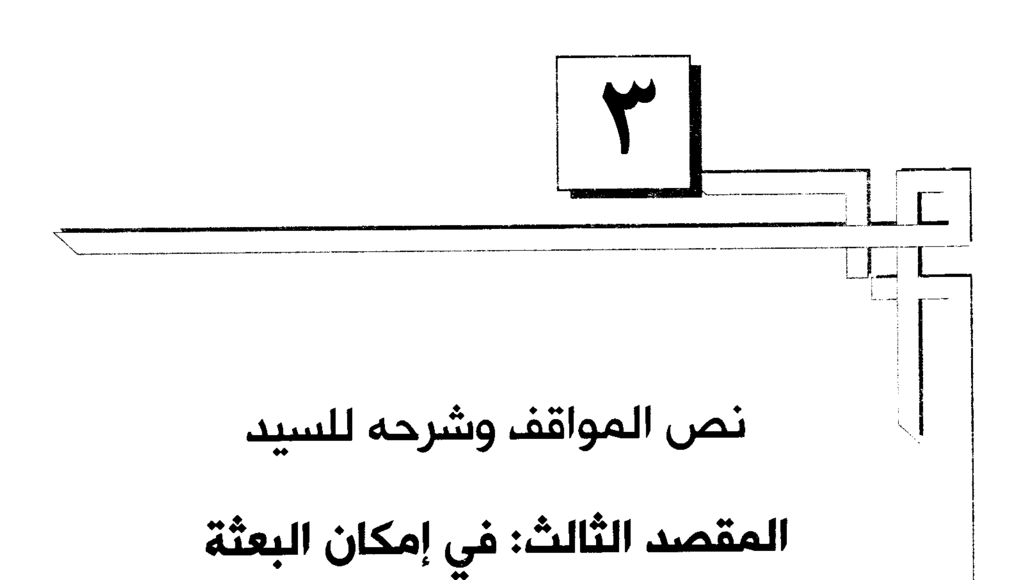
بل لعل هذه الحكم التي لم نتوصل إلى معرفتها تكون من تلك الأمور التي استأثر الله تعالى بعلمها إما رحمة بعباده، أو ابتلاء واختباراً لمدى مسارعتهم وامتثالهم لما كلفوا

به، زيادة لهم في الثواب، أو تطويعًا لما في نفوسهم من إباء وإخضاعًا لما يعتريها من كبرياء.

إن النفس الإنسانية إذا علمت في حكم ما وجود حكمة أو منفعة أو مصلحة سهل عليها أن تنقاد لهذا الحكم، وأن تقوم بأدائه رغبة فيما يترتب عليه من هذه المصالح والمنافع بصرف النظر عن كونه طاعة وامتثالاً لأمر الله، وربما تطرق إليها شعور بالإعجاب بالنفس والتطاول على الآخرين بما تؤديه من العبادات والطاعات، فإذا لم تتبين لها حكمة هذا الفعل وفائدته شق ذلك عليها، وصار أداؤها له امتثالاً مجردًا لأمر الله فتنكسر حدة كبريائها وإعجابها بنفسها وهذا من الحكم الخفية التي ينبغي التنبه لها.

يضاف إلى ذلك أن تعبد الله لعباده بهذا التكاليف زيادة في الابتلاء يترتب عليه زيادة في فيض الرحمة والثواب.

أليس ذلك كله حكمة ومصلحة تترتب على تلك الأحكام التعبدية يعلمها من يعلمها، ويجهلها الآخرون، ولا يلزم ما رأيتموه من تلك الصور التي ذكرتموها خلوها من حكمة ومصلحة يعتد بها العلماء العاملون.



نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد الثالث: في إمكان البعثة

المقصد الثالث في إمكان البعثة

وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ، فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان) بلا اشتباه. (وقالت الفلاسفة: إنها واجبة عقلا؛ لما مر) من أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل.

(وقال بعض المعتزلة: يجب على الله، و) فصل (بعضهم) فقال:(إذا علم الله من أمته أنهم يؤمنون) وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم، (وإلا) أي: وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال، بل (حسن) قطعًا لأعذارهم، (وقال أبو هاشم: يمتنع خلوه) أي: خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها)؛ لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها، (وجوزه الجبائي؛ لتقرير الواجبات العقلية) فإنه فائدة جليلة؛ (و) جوزه أيضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أو لا. (وقيل): إنما يجوز البعث لتقريرها (إذا اندرست وهو) أي: هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجود المختلفة (بناء) أي: مبني (على أصلهم) الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الألطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسدا أيضا، (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) في مدعانا، (فإنا) إنما (ادعينا الإمكان العام) الذي يجامع الوجوب، لا الإمكان الخاص الذي ينافيه.

(وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف: الأولى: من أحالها) أي حكم باستحالتها لذاتها. (الثانية: من) جوزها، ولكن (قال: لا تخلو) البعثة (عن التكليف) بأوامر ونواه، (وأنه) أي: التكليف (ممتنع) فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها. (الثالثة: من) جوز التكليف، و (قال: في العقل كفاية) في معرفة التكاليف، فلا حاجة إلى البعثة، بل لا فائدة فيها. (الرابعة: من قال بامتناع المعجزة) لأن خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) أي: دون المعجزة. (الخامسة: من) جوز وجود

المعجزة، لكن (منع دلالتها) على صدق مدعي النبوة. (السادسة: من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنع إمكان العلم بها) للغائبين عنها، فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد لعلم أصلا، بل الظن، وإنه لا يجدي في المسائل اليقينية. (السابعة: من) اعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة، لكن (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف المنكرة لها):

(الأولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه: الأول المبعوث لا بد أن يعلم إن القائل له أرسلتك) فبلغ عني (هو الله ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجن فإنكم أجمعتم على وجوده) وعلى جواز إلقائه الكلام إلى النبي. (الثاني: أن من يلقي إليه) أي إلى النبي (الوحي إن كان جسمانيا وجب أن يكون مرئيا) لكل من حضر حال الالقاء وليس الأمر كذلك كما اعترفتم به (وإلا) أي وإن لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان كذلك) أي إلقاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلا) إذ لا يتصور للروحانيات كلام. (الثالث: التصديق بها) أي بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وإنه) أي العلم بما ذكر (لا يحصل إلا بغامض النظر) لأن هذا العلم أوليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) أي ذلك النظر الموصل إلى هذا العلم (مقدور بزمان) معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في أي زمان كان (و) حينئذ (يلزم إقحام النبي وتبقى البعثة عبثا وإلا) أي وإن لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهملة (لزم التكليف بما لا يطاق) لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وأنه قبيح عقلا) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى.

(وجواب) الوجه (الأول والثاني: أن المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو يخلق علما ضروريا فيه) بأنه

المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فإن قدرته لا تقصر عن شئ. (و) جواب (الثالث: أما على أصلنا) في التعديل والتجويز (فلا يجب الامهال) لأنا بينا فيما سبق إنه إذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه وإليه الإشارة بقوله (مع العلم العادي الحاصل عن المعجز وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم) في التحسين والتقبيح (وإن صرحوا بخلافه منع الامهال) يعني إن المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام إلا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لأن فيه تفويت مصلحتهم) وذلك لأنه يرشدهم إلى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة (وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق (فقال) الولد (دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك أليس ذلك) القول من الولد (مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملومًا مذمومًا ومن منعه ذلك أليس منسوبا إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه يندفع الالزام عن أصلهم أيضا الطائفة.

(الثانية: من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وأيضا هي لا تخلو عن التكليف (باتفاق) وإجماع من القائلين بها (ثم إن التكليف) الذي هو لازمها (ممتنع لوجوه الأول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الأفعال (و) ذلك لما تبين من (أن فعل العبد واقع بقدرة لله) إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (أن الفعل إما معلوم الوقوع) من العبد (أو معلوم اللاوقوع) منه فعلى الأول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شئ منهما (والتكليف حينئذ) أي حين إذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثاني التكليف إضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) إذا أقدم عليه (أو العقاب بالترك) إذا أحجم

عنه (وهو) أي الإضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه (الثالث التكليف إما لا لغرض وهو عبث) قبيح (أو لغرض يعود إلى الله وهو) محال لأنه تعالى (منزه) عن الأغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (أو إلى العبد وهو إما إضرار وهو منتف بالإجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فإنه منزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك وإلا عذبتك أبد الآباد ولا شك إن أهم مصالحه ترك التعذيب (ثم إنه) أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك إن إضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بإيقاع الفعل (أما مع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) أصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل مع أنه تكليف بتحصيل الحاصل (وأما قبل) وجود (الفعل وإنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال) إذ لا يمكن وجود الشئ حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر (و) أما (من جوزه) فإنه لا يقول بوقوعه ولا أن) أي ولا يقول بأن (كل تكليف كذلك) أي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده أيضا وإذا بطلت الأقسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من أهل الإباحة (إن التكليف بالأفعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الأفعال (ولا شك إن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربى) أي تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا).

(وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال) من أن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية. (و) جواب الثاني) أن يقال (ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربى كثيرا على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل مما لا يجوز. (و) جواب الثالث إنه فرع حكم العقل بالحسن والقبح (ووجوب الغرض

في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني) وهو أن نقول إن التكليف لغرض يعود إلى العبد وهو المنافع الدنيوية والأخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الأفعال وأما عقابه أبدا فليس لأنه لم يحصل منفعته بل لأنه يمثل أمر مولاه وسيده وفي ذلك إهانة له وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة إلى سوء اختيارهم. (و) جواب (الرابع عندنا إن القدرة مع الفعل) كما مر والتكليف به في هذه الحالة أوليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وإنما يكون كذلك أن لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من أنه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فإنما يتم إذا وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل. (و) جواب الرابع (عند المعتزلة إن التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لأن التكليف (في الحال) إنما هو (بالإيقاع في ثاني الحال) لا بالإيقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) أي التكليف (كالإحداث) يعني إن ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في إحداث الفعل فيقال إحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل وأما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) أي الإحداث (مما لا شك فيه فما هو جوابكم) في الإحداث (فهو جوابنا) في التكليف. (و) جواب (الخامس إن ذلك) أي التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله (أحد أغراض التكليف) بل هو العمدة الكبري منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية إليه (ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربى شغلها على شغل التكاليف).

الطائفة (الثالثة: من قال في العقل مندوحة عن البعثة) إذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية، غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط، ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وإدريس فقط، و) هؤلاء كلهم (احتجوا: بأن ما حكم العقل بحسنه) من الأفعال (بفعل وما حكم بقبحه بترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) إليه؛ (لأن الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها (ولا يعارضها مجرد

الاحتمال) أي احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة.

(والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (إن الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون إن من الأفعال ما لا يحكم) العقل (فيه) بشيء وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك) أي النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل (يجربون فيه) أي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم) بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) أي قبل استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع أن اشتغالهم بذلك) أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة (يوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح المعاش فإذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في إمكانه معرفته) أي معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي لا يعلم ما يعلم إلا من جهة الله) بخلاف الطبيب؛ إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فإذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو أن الإنسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ.

الطائفة (الرابعة: من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة أصلا (لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا وأواني البيت رجالا) كملا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت المعجزة على

يد غير من ادعى النبوة بأن يعدم) المدعي عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) في آن إعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) أي في تجويز خرق العادة (من الخبط والإخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصا مماثلة للذي ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك إلى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد.

(والجواب إن خرق العادات أوليس أعجب من أول خلق السماوات والأرض وما بينهما ومن انعدامها الذي نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الأمثلة المذكورة (لا ينافي إمكانها) في أنفسها (وذلك كما في المحسوسات فإنا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا تتطرق إليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع إمكان نقيضه في نفسه (ثم إن خرق العادة إعجازا) لنبي (وكرامة) لولي (عادة مستمرة) توجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل أمرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وإن لم يكن خارقا للعادة.

الطائفة (الخامسة: من قال ظهور المعجز لا يدل على الصدق) في دعوى النبوة (لاحتمالات: الأول: كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وإنما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو أقوى من أمزجة أقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وإن توافقا في الماهية (أو لكونه ساحرا) ماهرا في السحر (وقد أجمعتم على حقيقته) أي على كون السحر مؤثرا في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ [البقرة: ١٠٢] والسنة كقصة لبيد بن الأعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من

القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة أيضا إذا ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي إذا اعترف الساحر بأن قتله شخصا بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان إجماعا هكذا ذكره الآمدي (أو لطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعني إن سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فإذا أتي به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة وذلك إن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو الخاصية بعض المركبات إذ لا شك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل على إناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الإناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره.

(الثاني) من تلك الاحتمالات: (استناده) أي: استناد المعجز (إلى بعض الملائكة) فإنها قادرة على أفعال غريبة فلعل ملكا أظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس وأما عصمة الملائكة فإنما تعلم بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا (أو الشياطين) فإنها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة (أو) استناده (إلى الاتصالات الكوكبية) وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) أي مدعي النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله لا في ألوف من السنين ويستتبع أمر غريبا (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على صدقة.

(الثالث) منها: (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق. (الرابع: أن لا يصدق به التصديق) أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه أوليس تصديقا منه للمدعي (إذ لا غرض واجبا) في أفعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق (إذ لعله) أي الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) أي إيهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب) بذلك (كإنزال المتشابهات) فإنها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (أو) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبي آخر) موجود في جانب آخر أو يكون أرهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه. (الخامس: إنه لا يلزم من تصديق الله) إياه (صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (إذ لا يقبح عندكم منه شيء) ولا سمعا للزوم الدور. (السادس: لعل التحدي) الصادر عن المدعي (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض الأقطار (أو لعله) أي القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعي ومواطأة معه (في إعلاء كلمته من لينال دولته حظا) وافرا. (السابع: لعلهم استهانوا به أولا) وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت إليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره (وخافوه آخرا لشدة شوكته) وكثرة أتباعه (أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه) أي عن المدعي ومعارضته. (الثامن: لعله عورض ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن إظهار ما عارض به (أو ظهر ثم أخفاه أصحابه) أي أتباع المدعي (عند استيلائهم) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية، (ومع قيام هذه الاحتمالات) الثمانية (لا يبقي لها) أي: للخارق الذي سمي معجزة (دلالة على الصدق).

(الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة) أي: قررناه مرارا، ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة: (من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي) كما في المحسوسات.

(و) الجواب (التفصيلي عن الأول: إنا بينا أن لا مؤثرة في الوجود إلا الله فالمعجز لا يكون إلا فعلا له لا للمدعي (والسحر ونحوه إن لم يبلغ حد الاعجاز) الذي هو (كفلق

البحر وإحياء الموتى) وإبراء الأكمه والأبرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) إنه لا يلتبس السحرة بالمعجزة فلا إشكال (وإن بلغ) السحر حد الاعجاز (فإما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضا) أنه لا التباس (أو) يكون (معه) أي مع ادعاء النبوة والتحدي وحينئذ (فلا بد من) أحد أمرين إما (أن لا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته وإلا كان تصديقا للكاذب وأنه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا. (و) الجواب (عن الثاني: أن لا خالق إلا الله) فلا يكون المعجز مستندا إلى غير. (وعن الثالث: إن) لم يجوز الكرامة فلا إشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الأستاذ أبو إسحاق لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الأولياء (درجة المعجز وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار حتى إذا أراد الولي إيقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقي فقط، (وقال القاضي تجوز) الكرامة (إذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال لأن ذلك أوليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجز (بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير) كلها، (فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر) فلا تشتبه إحديها بالأخرى. (وعن الرابع: إنا لا نقول بالغرض) أي لأنا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لأن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض، (بل نقول) إن خلقها علي يد المدعي (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما أن حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول لخجلة مع جواز حصولها بدونها أما على القول باستناد الحوادث إلى القادر المختار فظاهر وأما على القول بالموجب فلأنه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير أن يحصل فيه الخجالة. (وعن الخامس: فقد مر) في مسألة الكلام من موقف الإلهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى. (وعن السادس: إذا أتى) مدعي النبوة (بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه. (وعن السابع: يعلم عادة) أي يعلم بالضرورة العادية الوجدانية (المبادرة) بلا توان (إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم وماهم و) يعلم الضرورة أيضا (عدم الإعراض عنها) أي عن المعارضة في مثل هذا

الأمر (بحيث لا ينتدب له أحد) ولا يتوجه نحو الإتيان بالمعارض أصلا (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) أي وحين إذ كان الأمر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فإن النفوس إذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعي وإن كان ما أتى به مقدورا لغيره. (وعن الثاني كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة أيضا (وجوب إظهارها إذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع) أي في جميع الأوقات والأماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة إخفاؤها مطلقا) من أصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم أيضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية.

الطائفة (السادسة من منكري البعثة) (من قال العلم بحصول لا يمكن لمن لم يشاهده لا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد معجزة وإنما قلنا إن التواتر لا يفيد العلم (لوجوه: الأول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (إذ أوليس كذب الكل إلا كذب كل واحد. الثاني إن حكم كل طبقة) من طبقات أعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فإن من جوز إفادة المائة للعلم جوز إفادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) أي العلم (في عدد) معين (و) أيضا (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين في إفادة العلم (تحكم) محض وإذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لا تفيده) أي لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا (ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده) شيء من هذه المراتب (بالغا ما بلغ) لمساواة كل منها لما قيل في عدم الإفادة. (الثالث لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة إن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) أي للعلم على تقدير حصوله إنما (هو الخبر الأخير) وحده لا هو مع ما سبق لأنه قد انقضى فقد أفاد خبر الواحد العلم حينئذ. (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولا سبيل إلى العلم به) أي بالشرط المذكور وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم لم يحصل العلم

منه (الخامس إن التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى إذا حصل العلم به علم أنه متواتر فلا يعلم كونه متواترا إلا بعد حصول العلم به (فإثبات العلم به) أي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح (وجواب الأول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد، و) جواب (الثاني إن حصول العلم عنده) أي عند التواتر (عندنا) معاشر الأشاعرة إنما هو (بخلق الله تعالى إياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد في احتمال الكذب وعدم إفادة العلم (كيف وأنه) أي حصول العلم بطريق تواتر الأخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخري وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخري تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن الثالث أما عندنا فلأنه) أي العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد إخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجبا له (وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الإخبار) الصادرة عن أهل التواتر (أسباب معدة) لحصول العلم لا موجبة له (وهي) أي الأسباب المعدة (قد لا تجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول في المنتهى) فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الأخير وفاعله شئ آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم إنا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظنا ويقوي) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا إلى أن ينتهي (إلى ما لا أقوى منه فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم أن يكون خير الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب عن الرابع والخامس إنا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الأمر (على شرطه) وضابطه (لأنا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر) فإن حصول التواتر في نفس الأمر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الأخبار عنه أمر لا شبهة فيه

إذ لا سبيل إلى العلم الضروري بالبلاد النائية والأشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال إنه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدرر نعم إذا استدل على شئ بكون أخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر.

الطائفة (السابعة من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع) التي أتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذي لا يوافق العقل والحكمة (كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه) لمنفعة الأكل وغيره (و) إيجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع أنه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تمايلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين) كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فإنه ربا حرام وإن باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) أي الصفقة والصفقتين (في المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه (والجواب بعد تسليم حكم العقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى (فغايته) أي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) في نفس الأمر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الأبية وملكة قهرها) أي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت

بسبب ذلك معجبة بنفسها فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وأيضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فإن النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الأحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة.

٤

شرح الشيخ بركة

المقصد الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ

المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد ﷺ

وقد ذكر المصنف أن فيه عدة مسالك، خص الأول منها بالتنبيه على أنه العمدة، والمعول عليه أكثر عن غيره، وسنكتفي هنا في التقريب به، وهو كما يلي:

أنه ادّعى النبوة، وأظهرت المعجزة على يده.

وهاتان قضيتان.

الأولى: تدل على ادعائه النبوة.

الثانية: تدل على إظهار المعجزة على يده.

أما القضية الأولى فلا تحتاج إلى دليل؛ لأنها متواترة تواترًا يجعلها في اليقين ملحقة بالعيان والمشاهدة، فلا مجال للإنكار فيها.

وأما القضية الثانية وهي ظهور المعجزة على يده فهي القرآن، وغيره، كأخباره عن المغيبات، وهي كثيرة، وكانشقاق القمر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وغير ذلك، وقد بلغ رواتها في مجموعهم حد التواتر، وإن لم تتواتر كل واحدة منها، وسنكتفي هنا بالحديث على معجزة القرآن.

الكلام في القرآن وكونه معجزًا

ويمكن الاستدلال على كون القرآن معجزًا بأن التحدي وقع به، ولم يعارض، وما وقع التحدي به ولم يعارض فهو معجز.

أما التحدي به فمتواتر، بحيث لا تتوجه إليه شبهة، فالتحدي ثابت بنص القرآن، والقرآن متواتر، لا يمكن الطعن بأي وجه في تواتر شيء منه، وقد تدلت آيات التحدي من الأعلى إلى الأقل، زيادة في التحدي، ومبالغة فيه، فقال تعالى ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ ﴾ [الطور:٣٤] وقال ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ ﴾ [هود:١٣]، وقال ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ [البقرة:٢٣].

وأما أنه لم يعارض؛ فلأنه لم ينقل إلينا، ولو وقع لنقل إلينا، بل لتواتر نقله من وجهين:

الأول: توفر الدواعي إلى نقله، لكونه حدثًا مهما يجاب به على تحد صريح.

والثاني: أن الخصوم أكثر عددًا من حصى البطحاء، وهم أشد حرصًا على نشر كل ما يبطل دعواه، وعلى إشاعته بين الناس، فلو وقع لطاروا به في كل واد، فعدم النقل مع توفر الدواعي، وكثرة الخصوم، وحرصهم على إبطال دعواه، يدل على أنه لم يعارض.

وهذه هي القضية الأولى في الدليل.

والقضية الثانية: وهي أن ما وقع التحدي به ولم يعارض فهو معجز، فقد مضى الحديث عنه في المقصد الثاني، وتمت مناقشة الشبه التي أوردها منكرو البعثة على المعجزة مطلقًا في المقصد الثالث.

وكل وجوه الشبه التي أثيرت هناك يمكن إثارتها هنا، وتجاب بما أجيبت به هناك.

بقي الكلام على هذه المعجزة بخصوصها، ومناقشة الشبه التي وجهها المنكرون إليها، ولهذا فينقسم الكلام عليها إلى فصلين:

الأول: في وجه إعجازه.

والثاني: في مناقشة شبه القادحين في إعجازه.

ونؤثر إيراد الفصل الأول في نص شرح المواقف كما هو لكفايته دون إيضاح ولا تعليق.

الفصل الأول: في وجه إعجازه

وقد اختلف فيه على مذاهب:

(فقيل: هو ما اشتمل عليه من النَّظْم) أي: التأليف (الغريب) والأسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم، في مطالعه) أي: أوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) أي: أواخرها (وفواصله) أي: أواخر الأي التي هي بمنزلة الأسجاع في كلامهم، فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم، وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة).

(وقيل): وجه إعجازه: (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم، وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ) وأهل العربية.

ثم إنهم (قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة، أحسنها قولهم: البلاغة التعبير باللفظ الرائع) أي: المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها، واشتماله على منافيها (عن المعنى الصحيح) أي: المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه، وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ، ورونق المعاني، ومطابقة الدلالة، كان الكلام أبلغ.

(وهل رتب البلاغة متناهية ؟) اختلفوا فيه:

(والحق: أن الموجود منها متناه)؛ لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة، ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في تلك اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها، فإنه غير متناه؛ إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة، وأشد مطابقة لمعانيها، فتكون أعلى رتبة في البلاغة، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

(ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه، لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام، وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة، وبهذا) القدر (يحصل الإعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في إثبات إعجازه

(إلى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) أي: في المراتب الممكنة من البلاغة (فلأن) أي: وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت؛ لأن (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) بأسرها (من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل) ومن (ضروب التأكيد، وأنواع التشبيه والتمثيل) أي: ضرب المثل (و) أصناف (الاستعارة، وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام، (و) حسن (الفواصل، والتقديم والتأخير، والفصل والوصل اللائق بالمقام، وتعريه) أي: خلوه (عن اللفظ الغث) أي: الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال، (إلى غير ذلك) من أنواع البلاغات (بحيث) أي: وجده مشتملاً على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) أي: للقرآن وتركيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعًا منها) أي: من تلك الفنون (إلا وجده فيه أحسن ما يكون) فالقرآن مشتمل على جملتها، لم يغادر شيئًا منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وإن استفرغ وسعه) وطاقته في تزيينه كلامه (إلا على نوع أو نوعين منه) أي: من المذكور، الذي هو فنون البلاغة (وربما لو رام غيره) أي غير ذلك النوع (لم يواته) لم يوافقه، ولم يأت له.

قال الآمدي: إن أفصح فصيح من العرب، وأبلغ بليغ من أهل الأدب، من أرباب النظم، والنثر والخطب، غايته الاستيثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه إما واتاه، وكان غير مقصرًا، والقرآن محتو عليها كلها.

(ومن كان أعرف بالعربية) أي: لغة العرب (وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن) المتفرع على لغته.

(وقال القاضي) الباقلاني (هو) أي: وجه إعجازه (مجموع الأمرين) أي: النظم الغريب، وكونه في الدرجة العالية من البلاغة.

(وقيل: هو إخباره عن الغيب نحو ﴿وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم: ٣ - ٤] أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث إلى التسع، وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثير) يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقبلة الكائنة على وفقها.

(وقيل): وجه إعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد، وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

(وقيل): إعجازه (بالصرفة) على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة، لكن الله صرفهم عن معارضته، واختلف في كيفية الصرف:

(فقال الأستاذ) أبو إسحق منا (والنظام) من المعتزلة: (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم عليها، وذلك بأن صرف دواعيهم إليها، مع كونهم مجبولين عليها، خصوصًا عند توفر الأسباب الداعية في حقهم، كالتقريع بالعجز، والاستنزال عن الرياسات، والتكليف بالانقياد، فهذا الصرف خارق للعادة، فيكون معجزًا.

(وقال المرتضى) من الشيعة: (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة) يعني: أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها، وكانت تلك العلوم حاصلة لهم، لكنه تعالى سلبها عنهم، فلم يبق لهم قدرة عليها.

الفصل الثاني
في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها

وقد توجهت الاعتراضات إلى كل وجه من الوجوه المذكورة لبيان إعجازه وفي مقدمة هذه الاعتراضات اعتراض موجه إلى اختلاف القائلين بإعجازه، فهو اعتراض موجه إلى الجميع.

ومضمون هذا الاعتراض الموجه إلى اختلاف القائلين بإعجازه، أنهم ذكروا ستة وجوه، كل وجه منها مخالف للآخر، وقد يكون منافيًا له، ووجه الإعجاز يجب أن يكون بينا، خاصة عند من يريد أن يستدل به لإثبات دعوى الإعجاز وأن يكون من البيان والوضوح بحيث لا يحدث معه تردد ولا ارتياب، والحاصل عندهم خلاف ذلك؛ لأنهم اختلفوا في وجه الإعجاز أي شيء هو، وافترقوا إلى عدة آراء، ولو كان هذا الوجه واضحًا لاتفقوا عليه، ولم يختلفوا، فدل اختلافهم على أنه خفي غير واضح، وهو لذلك لا يصلح للاستدلال به على إعجازه.

أما بقية الاعتراضات فموجهة بالتفصيل، كل اعتراض موجه إلى وجه بعينه.

الاعتراض الأول:

موجه إلى الوجه الأول القائل بأنه هو ما اشتمل عليه من النظم والتأليف الغريب، والأسلوب العجيب، المخالف لنظم العرب ونثرهم، سواء في مطالعه من أوائل السور والقصص وغيرها، أو في مقاطعه من أواخرها، أو في فواصله، وهي أواخر الآي، وهي أمور لم يعهدوها في كلامهم، ولم يستطيعوا أن يأتوا بمثلها.

وصورة الاعتراض هي: أن هذا النظم الغريب أمر سهل، خاصة بعد سماعه، فقد يكون ابتكاره صعبًا، لكنه بعد سماعه، ومعرفة طريقته، يصبح سهلاً، فليس موجبًا للإعجاز، ولو كان الإعجاز قاصرًا على هذا النظم الغريب لكانت محاولات مسليمة

لكي يأتي بكلام على وزنه وأسلوبه كافية لإثبات أنه غير معجز، حتى ولو كانت مجرد حماقات، ومن هذه الحماقات قوله: الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وتيل، وخرطوم طويل.

الاعتراض الثاني:

وهو موجه إلى الوجه الثاني القائل بأن وجه إعجازه هو كونه في الدرجة العالية من البلاغة غير معهودة في تراكيبهم، حتى تقاصرت عنها درجات بلاغتهم.

والاعتراض عليه من وجوه أربعة.

الأول: لكي تكون البلاغة في درجة الإعجاز بحيث يستدل بها على صدق المدعي، لابد أن تكون ظاهرة بارزة عند المقارنة بينها وبين البلاغة في مختلف أنواع الكلام، بحيث تنتفي معها الريبة، ويزول التردد، ويجزم المرء بصدقه جزمًا يقينًا، وهذا غير متحقق بالنسبة لدعوى البلاغة في القرآن.

فلو أننا اخترنا خطبة بليغة، أو اخترنا أبلغ خطبة للخطباء، وأبلغ قصيدة من قصائد الشعراء، بصرف النظر عن نظمها ووزنها الشعري، ثم قارناه بأقصر سورة من سور القرآن، كما هو المدعي في التحدي، حيث تزعمون أن الإعجاز يظهر بأقصر سورة من سور القرآن، مستندين إلى ما ورد في القرآن نفسه من التحدي في قوله ﴿**فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ**﴾ [البقرة: ٢٣] فماذا يظهر من المقارنة؟ لا يكاد يظهر الفرق بينهما، وإن وجد الفرق فإنه لا يكون بيّنا كما هو المطلوب في الإعجاز، بل قد يكون خفاء الفرق إلى درجة تجعل البعض يزعم أن معارضتها هو الأفصح، وهو الأبلغ.

وإذا اختفى هذا الفرق لم يمكن الحكم بأن بلاغته قد وصلت إلى حد الإعجاز.

الثاني: لو كانت بلاغته قد وصلت إلى حد الإعجاز لتميزت سوره وآياته عن غيرها من سائر الكلام، بحيث لا يختلف فيه، وهذا باطل.

فقد اختلف الصحابة في بعض القرآن، حتى قال ابن مسعود إن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن، مع أنها عندكم أشهر سوره.

فلما اختلفوا فيه عرفنا أن بلاغته لا تتميز عن بلاغة غيره بشيء مخصوص، فلا يكون فيه إعجاز.

الثالث: لو كانت بلاغته قد وصلت إلى حد الإعجاز لتميزت سوره وآياته عن غيرها من سائر الكلام، بحيث لو عرضت آية أو سورة منه لعرف أنها من القرآن بلا خلاف، ولم نحتج إلى شهود ولا إثبات، وهذا باطل.

فقد كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد من غير المعروفين أو المشهورين لديهم بالعدالة، وروى لهم آية أو آيتين، لم يقبلوها منه، ولم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين، ولو كانت بلاغتها واضحة بينة ترقى إلى حد الإعجاز ولكفت نفسها ولم يحتاجوا إلى البينة أو اليمين.

فلما احتاجوا إلى ذلك تبين أن بلاغتها غير كافية لكي ترقى إلى حد الإعجاز.

الرابع: لكل صناعة مراتب ترقى في الكمال درجة فوق درجة، ولا حد لها تقف عنده من حيث الإمكان العقلي، فكل درجة من الكمال افترضت يمكن أن يتصور العقل مرتبة أعلى وأتم منها، ولكن الذي يوجد بالفعل من هذه المراتب متناه، ولابد أن يوجد في كل صناعة من يفوق أبناء عصره في صناعته، فيصل إلى مرتبة من الكمال فيها لا يصل إليها غيره في عصره، ولعله أن يأتي بعده من يفوقه في هذه الصناعة، سواء في عصره أو في عصر آخر، ولا يقال عنه - من أجل ذلك - إنه قد أتى بمعجزة، وإلا كان كل من تفوق على أهل عصره في صناعة من الصناعات قد أتى بمعجزة، وهو ظاهر البطلان.

وهكذا الأمر في صناعة الكلام، فلعل محمدًا كان أفصح أهل عصره جميعًا، فأتى بكلام لا يستطيع أحد من أهل زمانه أن يجاريه بمثله، وهذا لا يستلزم أن يكون ما أتى به معجزًا، كما بينا.

الاعتراض الثالث:

موجه إلى مذهب القاضي الباقلاني القائل بأن وجه إعجازه هو مجموع الأمرين، من النظام الغريب، وكونه في الدرجة العالية من البلاغة.

وذلك لأن كلا من هذين الوجهين غير مسلم أنه يدل على الإعجاز، وقد تبين من الاعتراضات السابقة أن النظم الغريب غير معجز، وأن كونه في الدرجة العالية لا يستلزم الإعجاز.

وضم غير المعجز إلى غير المعجز لا يجعلهما معجزًا.

ولم يذكر المصنف هذا الاعتراض، لهذا لم يظهر له رقم في عدد الاعتراضات عند المصنف.

الاعتراض الرابع:

وهو موجه إلى الوجه الرابع المستند إلى إخباره عن الغيب، وذلك من عدة وجوه.

الأول: وذلك أن الإخبار بالغيب ليس من الأمور الخارقة للعادة، بل يقع لأفراد من الناس، إما على سبيل الكرامة أو على سبيل الاتفاق.

فإن قيل: إن تكراره وكثرته أمر خارق للعادة لا سبيل إلى إنكاره، فيصير حينئذ معجزًا.

قلنا: لو سلمنا أن كثرة تكراره أمر خارق للعادة، لتعذر علينا الحكم بالدرجة التي يصير عندها التكرار خارقًا للعادة؛ لأن مراتب التكرار التي تصل إلى حد الإعجاز غير مضبوطة، فلا سبيل إلى الحكم بأن الإخبار عن الغيب الوارد في القرآن قد وصل إلى حد الإعجاز.

الثـاني: أن الإخبار بالغيب يتكرر من المنجمين والكهنة، وليس ذلك بمعجز اتفاقًا، وأما أنه يتكرر منهم فيدل على التسامع والتجربة، فلا سبيل إلى إنكاره.

الثالث: إذا كان ما فيه إنباء عن الغيب خارقًا ومعجزًا، فإن ما خلا عنه من القرآن يكون خاليًا من الخوارق والمعجزات، وهو أكثر القرآن، فيكون أكثر القرآن مجردًا من صفة الإعجاز، وأنتم لا تقولون بذلك، فلا يصح لكم أن تستدلوا على إعجازه بما يخلو أكثره منه.

الاعتراض الخامس:

وهو موجه إلى الوجه الخامس القائل بأن وجه إعجازه هو عدم اختلافه وعدم تناقصه مع ما فيه من الطول.

وذلك أن هذه الدعوى باطلة، فإنه يوجد فيه التناقض والكذب والاختلاف، والاحتجاج الباطل، فهما عدة وجوه:

الأول: أن فيه تناقضًا، لأنه قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾ [يس: ٦٩] مع أن فيها ما هو شعر، مثل قوله ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ - ٣] فهذا بيت من الشعر، بعد حذف قوله﴿ مَخْرَجًا﴾ من بحر المتقارب على وزن: فعولن فعولن فعولن فعل.

ومثل قوله ﴿ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾ [الأعراف: ١٨٣]، ومثل قوله ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة: ١٤] فإن إشباع كسرة الميم في «وَيُخْزِهِمْ » وإشباع فتحة النون في «مُّؤْمِنِينَ » يجعلها بيتًا موزونًا بغير شبهة.

ويوجد في القرآن كثير مما لو تصرفنا فيه بأدنى تغيير لأصبح شعرًا على أوزان الأشعار وبحورها، فهذا تناقض.

الثاني: أن فيه كذبًا، فقد قال ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[الأنعام: ٣٨] وقال ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] وهذا كلام غير مطابق للواقع؛ لأن القرآن لا يشتمل على أكثر العلوم، من أصولية وطبيعية ورياضية، ولا على الحوادث اليومية، وهذا لا شك فيه.

الثالث: أن فيه اختلافًا، والاختلاف له نواح، سنتعرض هنا لناحية الاختلاف بالصحة وعدمها.

ذلك أن فيه اللحن، مثل قوله ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ ﴾ [طه: ٦٣] فهذا لحن واضح، ولسنا نقول ذلك وحدنا، بل إن عثمان – حين عرض عليه المصحف – قال: إن فيه لحنًا، وستقيمه العرب بألسنتهم.

الرابع: أنه يذكر ما لا يفيد، سواء كان من ناحية التكرار، لفظيًا أو معنويًا، أو من ناحية توضيح الواضح.

أما التكرار اللفظي فكما هو في سورة الرحمن، وأما التكرار المعنوي فكما في تكرار قصة موسى، وقصة عيسى.

وإما توضيح الواضح فمثل قوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] وأي خلل أعظم من وجود كلام لا يفيد !!

الخامس: أنه احتج بحجة غير صحيحة، حيث احتج على كونه من عند الله بنفي الاختلاف عنه، فقال ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] مع وجود الاختلاف فيه بكثرة.

لأن الاختلاف إما في اللفظ أو في المعنى، والاختلاف في اللفظ إما بتبديل اللفظ، أو التركيب، أو الزيادة، أو النقصان، والكل موجود فيه.

أما تبديل اللفظ فمثل: كالصوف المنفوش، بدل ﴿كَالْعِهْنِ﴾، ومثل: فامضوا إلى ذكر الله، بدل ﴿فَاسْعَوْا﴾، ومثل: فكانت كالحجارة بدل ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾، ومثل: السارقون والسارقات، بدل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾

وأما تبديل التركيب فنحو: ضربت عليهم المسكنة والذلة، بدل ﴿الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾، ونحو: جاءت سكرة الحق بالموت، بدل «الْمَوْتِ بِالْحَقِّ»

وأما الزيادة والنقصان فنحو: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦] وهو أب لهم، ففي هذه القراءة زيادة، وفي القراءة المشهورة نقصان، وكذا الحال في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ [ص: ٢٣] أنثى.

وأما الاختلاف في المعنى فنحو ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩] بصيغة الأمر ونداء الرب، و ﴿(ربُّنا باعَدَ) بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ بصيغة الماضي ورفع لفظ الرب، والأول دعاء، والثاني خبر.

ونحو ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة: ١١٢] بالغيبة وبضم الباء، و﴿هَلْ (تستطيع ربَّك)﴾ بالخطاب وفتح الباء، والأول استخبار عن حال الرب، والثاني عن حال عيسى.

السادس: وهو متفرع على ما قبله، ويمنع أن يكون عدم الاختلاف دليلاً على الإعجاز، حيث ادعى أنه لو كان من عند غير الله لوجد فيه اختلاف كثير، مع أن كثيرًا من الخطب والقصائد الطوال تخلو عن ذلك، بل تخلو عما هو أقل من ذلك، بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة واحدة، فضلاً عن التناقض والاختلاف.

وإذا كان القرآن يتحدى بأقصر سورة منه – كما هو الظاهر من قوله ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] فالأمر عندئذ يكون أكثر ظهورًا؛ لأن مقدار هذه السورة من كلام العرب البليغ – من نثرهم أو نظمهم – يخلو عن الاختلاف بلا شبهة، فلا يكون عدم الاختلاف في مثل ذلك موجبًا للإعجاز.

الاعتراض السادس:

وهو موجه إلى الوجه السادس القائل بالصرفة، وذلك من وجوه ثلاثة:

الأول: بأن المعجز إما أن يكون هو القرآن في نفسه، أو يكون شيئًا آخر في غير القرآن، والصرفة ليست هي القرآن نفسه، بل شيء آخر خارج القرآن، فلو كان الإعجاز واقعًا بها، لم يكن القرآن معجزًا، بل كان المعجز شيئًا آخر، وهذا خلاف الدعوى.

والقول بالصرفة قول مستحدث، وقبل القول بها كان الإجماع منعقدًا على أن القرآن معجز، فيكون القول بالصرفة خارقًا لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه.

الثاني: لو وقعت الصرفة لتواتر خبرها، ونقل إلينا، ولكنه لم يتواتر قطعًا، مما يدل على أنها لم تقع.

أما لزوم التواتر، فلجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات، ووقـوع الصرفـة لاشك خارق للعادة يستدعي التحدث به وتناقله وتواتره؛ لأن المرء الذي يملك قدرة معينة، إذا أصبح يومًا، فلم يجد نفسه قادرًا على ما كان يقدر عليه من قبل، يدرك ذلك من نفسه، ويبعثه ذلك عادة على الحديث به، فلو سلبوا القدرة كما قال الشريف المرتضى لعلموا ذلك من أنفسهم، وتحدثوا به، وتواتر عنهم، وهذا لم يحدث، مما يدل على أن الصرفة لم تقع.

فإن قيل: إنهم كانوا حريصين على إبطال حجته، وانتكاس دعوته واعترافهم بما أصابهم من سلب القدرة، وإظهار ما علموه من أنفسهم علنًا، يصير حجة له عليهم، لهذا آثروا كتمانه وعدم إظهاره، أو التحدث به، حتى لا تقع الحجة عليهم، ويصبحوا مضطرين إلى الخضوع والانقياد له.

قلنا: إن كان سلب قدرتهم عنهم بصورة توجب تصديقه إيجابًا قطعيًا، فإنه لا يتصور عادة أن يتواطأ الخلق الكثير على مكابرته، والإعراض بالكلية عن مقتضاه، فلا يكون ذلك مانعًا من التحدث به، وإن كان سلب قدرتهم عنهم غير موجب لتصديقه، بل كان محتملاً لوجوه أخر، كأن يكون من باب السحر، أو من فعل الجن، أو غير ذلك، لتحدثوا به، ونسبوه إلى هذه الأسباب المحتملة، ولم يجدوا أنفسهم مضطرين للخضوع أو الانقياد له؛ لأنه لا يصير حجة عليهم، وعلى كل احتمال فإنه لا يمتنع تحدثهم به.

الثالث: أن الإعجاز بالصرفة غير متصور.

لأن الصرفة لو كانت، فإنما تكون عند التحدي، وعندئذ يمكنهم أن يعارضوه بما صدر عنهم قبل التحدي، من نثرهم ونظمهم، الذي كان يصدر منهم عادة، بل بما صدر عنهم قبل نزول من القرآن، والقرآن لم يتحدهم بإنشاء مثله، وبقول جديد، بل تحداهم أن يأتوا بمثله، والإتيان بمثله يصدق على ما يكون إنشاء جديدًا، وعلى ما يكون لديهم بالفعل، من غير حاجة إلى إنشاء جديد، والصرفة إنما وقعت عند التحدي، فلهم أن يعارضوا القرآن بكلام مثله، صادر عنهم قبل أن تصيبهم الصرفة، وقبل التحدي بل قبل نزول القرآن كلية.

جواب الاعتراض الموجه إلى الجميع

والذي يقول لهم اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء، وخفاؤه دليل على بطلان الدعوى في إعجازه.

أن تقول: إننا لا نسلم بأن الاختلاف دليل الخفاء؛ لأن من يدعي وجها من الوجوه فهو عنده ظاهر غير خفي، وإنما خفي عليكم اختيار وجه من هذه الوجوه.

ولو سلمنا لكم بهذا الاختلاف والخفاء فإنه لا يبطل الدعوى في الإعجاز؛ لأن هذا الاختلاف والخفاء إنّما وقع في تعيين وجه من هذه الوجوه المذكورة وتحديده للإعجاز، لا في وقوع الإعجاز، وذلك بسبب اختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم فحكم كل واحد بحسب ما أوتي من العلم، ولكن الجميع متفقون، ولا خفاء عندهم فيما اتفقوا عليه من أن مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار بالغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا، وعلى غير ذلك من وجوه الإعجاز معجز.

ويظهر الإعجاز على نحو من أربعة أنحاء: أن يكون الإعجاز بوجه محدد بعينه، أو أن يكون بجملة هذه الوجوه مجتمعة، أو أن يكون بجملة منها لا بجميعها، أو أن يكون بوجه من هذه الوجوه بغير تحديد ولا تعيين.

والاعتراض هنا موجه إلى خفاء الوجه والاختلاف في تعيينه، وهذا لا يمنع ظهور الإعجاز بنحو من بقية الأنحاء الأربعة؛ لأن عدم إعجازه بالنظر إلى واحد من هذه الوجوه المذكورة بالتحديد والتعيين لا يستلزم أن لا يكون معجزا بجملتها، أو بجملة منها، أو بواحد منها بغير تعيين؛ لجواز اختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة، ولا يلزم أن ينطبق الحكم في واحد منها على بقيتها؛ فكم من بليغ يقدر على النظم أو يقدر على النثر، ولايقدر على الآخر، فلا يلزم من القدرة على واحد منها القدرة على الجميع، وثبوت الحكم لكل واحد واحد لا يستلزم ثبوت الحكم للكل من حيث هو كل، ولا لجملة من الأفراد المتعددة كعشرة مثلا؛ بل إن حكم الواحد يختلف بحسب

إطلاقه وبحسب تعيينه، فإنه قد يكون متيقن الثبوت في حالة الإطلاق بغير تعيين، ولايكون كذلك عند تعيينه، فثبوت عدم الإعجاز بالنسبة لكل وجه بعينه من هذه الوجوه لا يستلزم ثبوت عدم الإعجاز بجملة هذه الوجوه، أو بجملة منها، أو بواحد منها لا بعينه.

وإذا أبطلنا هذا الغرض، فإننا نعود ونبين لكم وجها نختاره من هذه الوجوه ونمنع جميع الشبه التي وجهت إلى ذلك الوجه، ونبدأ باختيار أنه معجز ببلاغته.

أجوبة الشبه القادحة في إعجازه ببلاغته

الجواب عن الشبهة الأولى من ثلاث نواح:

الأولى: أن ادعاءكم بأن الفرق بين بلاغة القرآن وبلاغة غيره من أبلغ الخطب أو القصائد فرق غير بين، هذه الدعوى ممنوعة، وقد كان الفرق بينا عند من تحداهم من البلغاء؛ ولذلك لم يعارض ومن لم يظهر له هذا الفرق فقد عمي عنه؛ لقصوره في صناعة البلاغة؛ وعدم قدرته على التمييز بين مراتبها، ولا يترك رأي البلغاء الذين أحجموا عن معارضته لرأي هؤلاء القاصرين؛ إذ لا اعتداد برأيهم؛ ولا يضرنا بعد أن ثبت الإعجاز بمجرد عجز هؤلاء الأعلام الراسخين في صناعة البلاغة.

الثانية: لو تركنا لكم الأولى، فإن المقارنة بين أقصر سورة وأطول خطبة أو قصيدة لمعرفة الفرق في نواحي البلاغة جور في الحكم، وعدول عن سواء السبيل في المنهج، وإنما ينبغي أن تكون المقارنة بينها وبين ما يكون على مقدارها بحيث يشتمل على مثل ما اشتملت عليه من وجوه البلاغة، لا أن تكون المقارنة بينها وبين ما يكون أضعاف مقدارها وإن اشتمل على مثل ما اشتملت عليه من هذه الوجوه، وليس يخفى هذا على من يريد الإنصاف.

الثالثة: على أنه يكفينا في التحدي، وفي إثبات النبوة أن يكون القرآن بجملته، أو بسوره الطوال معجزا؛ وتمسككم بالسور القصار - إن سلمنا لكم فيه - لا يرد ما

في القرآن بجملته، أو بسوره الطوال من إعجاز ولهذا فهو لا يفيدكم بشيء ومن أجل ذلك فإن الوليد بن المغيرة، عندما حاول المعارضة، وأطال المحاولة، وتوقع الناس ذلك منه، عاد إليهم معترفا بعجزه؛ مبينا أنه لا يمكن أن يجاري بخطبه ولا قصيده، وقال: عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء، وشعر الشعراء، فلم أجده منها.

ولايقال: إن الشبهة باقية إذ تقاس السور الطويلة إلى خطب كثيرة، وقصائد عديدة، ولا يظهر الفرق؛ لأننا نقول ما قلناه من قبل: إن عدم ظهور الفرق إنما هو عند القاصرين في فن البلاغة، أما أعلام البلاغة وأساطينها فيعرفونه؛ ولذلك أحجموا عن معارضته؛ وما كان أسهله عليهم أن ياتوا بمثل هذه الخطبة أو القصيدة كما يدعي هؤلاء، ولكن هذا لم يحدث لظهور الفرق واضحًا لديهم.

الجواب عن الشبهة الثانية:

أن الرواية عن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن رواية آحاد، وهي وإن أفادت الظن لا تفيد اليقين؛ ولا تعارض الثابت بالتواتر؛ لأنه قطعي يقيني، ومجموع القرآن منقول بالتواتر.

وقد يقال: إن عدد حفظة القرآن كله في عهد النبي ﷺ لم يبلغ حد التواتر؛ إذ روي أنهم سته نفر، لكن هذا لا يقدح في نقله بالتواتر؛ إذ ما من آية إلا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم.

ولهذا فإن رواية الخلاف بين الصحابة وهي رواية آحاد تحتمل أحد أمرين:

الأول: أن هذه الرواية ظنية؛ ولهذا فوقوع هذا الخلاف أمر غير يقيني، ولعله لم يقع.

الثـاني: أنه إن كان قد وقع لا يقدح في ثبوت القرآن؛ لاحتمال أن يكون خلاف البعض في بعض السور؛ لعدم ثبوتها عنده بطريق التواتر وقت خلافه؛ ولذلك زال الخلاف بعد ثبوتها لديه بطريق التواتر.

وما روي من أن ابن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع أنها أشهر سوره؛ وأنه بقي على إنكاره في زمن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وأنهم لم يمنعوه؛ فرواية لا يلتفت إليها ولا يعول عليها.

كما أنه إن كان هذا الخلاف قد وقع فليس على أساس نزوله على الرسول ﷺ، ولا على كونه قد بلغ من البلاغة حد الإعجاز حتى يقال إن خلافهم يدل على عدم إعجازه، بل كان الخلاف – كما هو واضح في الرواية – على مجرد كونه من القرآن، وهذا موضوع آخر غير موضوع النزاع الذي توجهت الشبهة إليه، فلا يضرنا هذا الخلاف.

هذا ما يقال عن الخلاف بشأن الفاتحة والمعوذتين؛ إما الخلاف بشأن البسملة، فهو متحقق ثابت بلا شبهة، لكنه لا يقدح في التواتر؛ لأنه ليس خلافا في كونها آية من القرآن – كما قد يتوهم – بل الخلاف متردد بين أن تكون آية من كل سورة؛ كما هو القول الجديد للإمام الشافعي، أو تكون آية من سورة الفاتحة فقط، وكتبت في أوائل السور الباقية تيمنا، كما هو قوله القديم، أو أن تكون آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور، كما اختاره الحنفية.

الجواب عن الشبهة الثالثة:

من ناحيتين:

الأولى: أن اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين لم يكن في كونها من القرآن، كما توهم صاحب الشبهة؛ لأن القرآن منقول كله آية آية بطريق التواتر عنه ﷺ؛ فقد كان النبي ﷺ يواظب على قراءته في صلاته بالجماعات، لكن اختلافهم كان في موضع هذه الآية أو الآيتين من القرآن، وفي التقديم أو التأخير، والترتيب بينها وبين الآيات الأخر، فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن، وطلب البينة واليمين إنما كان لأجل الترتيب، فلا إشكال.

الثانية: أن الخبر المتواتر يفيد العلم، والخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم كذلك؛ وكون الآية أو الآيتين مما ذكر صاحب الشبهة قد ثبتت بالتواتر أو ثبتت بالقرائن

يثبت دعوانا في كونها من القرآن، ولادعوى هنا في طريق الثبوت، بل الثبوت نفسه بأي طريق من الطريقين كاف لنا في دعوانا؛ ولهذا يمكننا أن نسلم لهم في ثبوت الآية أو الآيتين بخبر الآحاد المحفوف بالقرائن من البينات والأيمان، ثم نقول لهم: إن هذا لا يضرنا، فنحن لا ندعي الإعجاز بآية أو آيتين، حتى يتوجه علينا أن الآية أو الآيتين لو كان فيهما إعجاز لما احتاجت إلى بينة أو يمين؛ بل ندعي أن المعجز أكثر من ذلك وهو المجموع، أومقدار سورة طويلة، أو مقدار سورة قصيرة بتمامها، وأقلها ثلاث آيات، فلا وجة لهذه الشبهة على أي تقدير.

جواب الشبهة الرابعة:

أنه على الرغم من أن مراتب الكمال في كل صناعة متدرجة دون حد بحسب الإمكان؛ إلا أن هناك حدا معتادا لا يمكن للبشر تجاوزه بحسب العادة، بل يقفون عنده، فإذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة، أو ما هو متجاوز لطاقة البشر في بلوغ مراتب هذه الصناعة علموا يقينا أنه من عند الله، ولهذا كان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله، وما يبلغون فية الغاية القصوى والدرجة العليا الممكنة للبشر علما وبراعة، فإذا عجزوا عنه علموا أنه من عند الله ولو لم تكن المعجزة من جنس ما أتقنوه وأحاطوا به به بحسب الإمكان البشري؛ لما تحققوا أنها من عند الله؛ وأنها معجزة للنبي؛ ولظنوا أنهم لوكانوا من أهل الصنعة التي جاءت المعجزة من جنسها، أو لو كانوا متناهين قد بلغوا الغاية في فنها؛ لأمكنهم أن يأتوا بمثلها.

ومن أمثلة ذلك: معجزة موسى عليه السلام، فقد كان السحر غالبًا على أهل زمنه، وكانوا قد ملكوا ذروة سنامة، وبلغوا فيه الغاية، فلما رأوا أن عصاه تنقلب ثعبانا يتلقف ما يأفكون من السحر، وما يقلبونه من حق ثابت إلى باطل لا حق فيه، وأن هذا الثعبان لا يزداد حجمه، ولا يتغير، مع أنه يلقف ما يأفكون؛ علموا أن هذا ليس بسحر؛ لخروجه عن حد الصناعة؛ وأنه ليس في طوق البشر وإمكانهم؛ بل هو معجزة من عند الله، فآمنوا به، ويرجع ذلك إلى بلوغهم الدرجة العالية في صناعة السحر، أما القاصرون عن هذه الدرجة فإنهم ظنوا أن ما فعله موسى نوع من السحر أقوى مما

جاءوا به، كما ظن فرعون نفسه لقصوره في هذه الصناعة أن موسى هو كبيرهم الذي يعلمهم السحر؛ ولهذا تفوق عليهم.

ومن هذه الأمثلة كذلك معجزة عيسى عليه السلام بإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، فقد كان الطب غالبًا على أهل زمنه، وكانوا قد تناهوا فيه علما ومهارة، ومن هذه الصناعة التي برعوا فيها أدركوا أن هذه المعجزات ليست داخلة في حدها من حيث الطاقة البشرية، وعلموا أنها لابد من عند الله.

وهكذا كان الحال في عهد الرسول ﷺ، فقد بلغت البلاغة الدرجة العليا؛ حتى كان فيها تنافسهم وبها فخارهم فيما بينهم، وحتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها، ومن تتبع كتب السير يعرف من ذلك الكثير، فلما أتى النبي ﷺ من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره، على الرغم من تحديهم، والمبالغة في هذا التحدي، وحرصهم على إبطال دعوته، وقد ظهر ذلك في كثرة منازعتهم ومشاجرتهم؛ وإنكارهم عليه وعلى نبوته، وقد أسلم بعضهم لوضوح نبوة النبي عنده.

أما الباقون فمنهم من مات على كفره، ومنهم من أسلم على نفرة منه للإسلام ملتزما للصغار والذل، كالمنافقين، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة العقلاء، كمعارضة مسيلمة الكذاب بما مر، وبمثل قوله: «والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات أكلا»، ومنهم وهم الأكثرون من عدل عن المعارضة؛ لعجزتهم عنها إلى المحاربة والقتال، وتعريض النفس والأهل والمال للقتل والدمار والهلاك، ولو أمكنت المعارضة؛ لما عدلوا عنها إلى خطر القتال.

فلما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة، وافترقوا من أجله فرقًا مختلفة كما ذكرنا، علم أن ذلك من الله قطعًا.

أجوبة الشبه القادحة في إعجازه بالإخبار بالغيب

ولو أننا سلمنا أن القرآن غير معجز ببلاغته؛ لكان لنا أن نسألكم: لم لا يكون معجزا بالإخبار بالغيب ؟

وشبهكم بالنسبة لهذا الوجه ممنوعة

جواب الشبهة الأولى:

نمنع أن يكون حد المعجز من مراتب التكرار مجهولا، بل هو معلوم تقضي به العادة وتدل عليه، فما كثر كثرة خارجة عن حد المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف فقد بلغ حد المعجز، وليس في ذلك خفاء ولا إشكال، ولاشك أن الإخبار بالغيب في القرآن قد بلغ ذلك المبلغ الخارق للعادة، وقد علمنا به إجماعا، فلا حاجة بنا لتفصيله في هذا المقام.

وهذا الجواب يصلح جوابًا للشبهتين الباقيتين، ومع ذلك فنحن نجيب عن كل منهما جوابا مستقلا.

جواب الشبهة الثانية:

أن إخبار المنجمين والكهنة عن بعض المغيبات فلتات معتادة ولم تبلغ هذا المبلغ الخارق للعادة فلا إشكال بها.

وأما إخبارهم عن وقوع الكسوف والخسوف مع تحققة فليس من باب الإخبار بالغيب، بل هو من باب الحساب المعتمد على قواعد ثابتة قلما تخطئ أو يقع فيها الغلط، وهكذا كل النواحي العلمية المعتمدة على قواعد معينة في ارتباط الحوادث بعضها ببعض، لا تفسر بأنها إخبار عن الغيب، بل تفسر بهذه القواعد العلمية.

جواب الشبهة الثالثة:

أنه لا يضرنا في إثبات كونه معجزا عدم اشتمال بعضه على إخبار بالغيب، بل هو معجز باشتماله على هذا البعض الخارق للعادة من الإخبار بالغيب، فسواء اعتبرتم هذا

البعض الذي لا يشتمل على إخبار بالغيب معجزا أو غير معجزا، فإنه يكفي في إثبات النبوة أن القرآن مشتمل على هذه الأخبار الخارقة للعادة.

أجوبة الشبه القادحة في عدم اختلافه

ولو أننا سلمنا لكم أنّ القرآن غير معجز ببلاغته، ولا بإخباره عن الغيب، فلم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه من الاختلاف.

الجواب عن الشبهة الأولى: وهي ادّعاء وجود تناقض فيه؛ لوجود الشعر فيه مع قوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾ [يس: ٦٩].

وهي دعوى غير صحيحة؛ لأن ما في القرآن ليس شعرا، وليس بوزن الشعر، وإنما يصير إلى وزن الشعر بعد إجراء تغيير ما، من إشباع أو زيادة أو نقصان، ومن الواضح أن أي تغيير في لفظ القرآن يجعل ما تغير من ألفاظ غير داخل في حد القرآن، فلا يكون ما صار إلى وزن الشعر قرآنا.

ولو سلمنا وجود شيء من القرآن موزونا بوزن الشعر بدون تغيير، فإنه لا يعتبر شعرا كذلك، وقد يقع مثل ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقا بغير قصد، فلا يعد ذلك شعرا، ولا يعد قائله شاعرا، ولو سمعتَ رجلا يقول لغلامه أدخل السوق واشتر اللحم واطبخ، فهل تَعتبر هذا الكلام شعرا ؟ مع أنه كلام موزون، وهل تَعتبر قائله شاعرا، بمثل هذا القدر من الكلام الموزون ؟

كلا، بل والسبب في ذلك: أن هذا الكلام جاء موزونا اتفاقا بغير قصد، والشعر قصد وزنه، وقصد التناسب في مصاريعه وشطرات أبياته، وقصد إتخاذ رويه واتفاق قوافيه بمعنى أن يقصد قائله ابتداء أن يقول شعرا، فإذا تكلم به راعى استيفاء كل هذه النواحي في كلامه، حتى يصدر منه الكلام على صيغة الشعر، أما أن يقصد المتكلم معنى من المعاني، فيؤديه بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة، فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا، أو أن يعبر عنه على جاري العادة في كلام الأوساط فيتفق أن يكون موزونا، فليس هذا بقصد الشعر.

وعلى ذلك فالكلام الموزون الصادر في القرآن لا يكون شعرا؛ لأنه لم يقصد به أن يكون شعرا، مع أنه صادر من الله تعالى، وإنه معلوم له كونه موزونًا، وأنه صادر عن قصد واختيار، فهو مقصود كما هو، لكن لا على أن يكون شعرا.

قال في الحاشية: فإن قلت: فيه تناقض من وجوه أخر؛ منها:

أن بين قوله ﴿ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ ﴾ [الرحمن: ٣٩]، وقوله: ﴿وَلَا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ ﴾ [القصص: ٧٨]، وبين قوله تعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٩٢) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[الحجر: ٩٢ - ٩٣]، وقوله: ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [الأعراف: ٦].

قلنا: شرط التناقض: اتحاد الزمان والمكان، واتحاد الغرض، وغير ذلك، وقد عرف بقوله تعالى ﴿يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤] أن يوم القيامة مقداره ذلك، وعرف بالأخبار أنه مشتمل على مقامات مختلفة، فإذا احتمل أن يكون السؤال في وقت من أوقات يوم القيامة، ولا يكون في آخر، أو في مقام من مقاماته، ولا يكون في آخر، أو بقيد من القيود، كالتوبيخ والتقرير أو غير ذلك مرة، وبغير ذلك القيد مرة أخرى؛ لم يتحقق التناقض.

وبمثل هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى ﴿فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٠١] وبين قوله تعالى ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [الصافات: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا ﴾ [النحل: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ (٣٥) وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴾ [المرسلات: ٣٥-٣٦]، وأمثال هذه الآيات.

وأما توهم التناقض بين قوله تعالى ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ﴾ [الغاشية: ٦]، وقوله تعالى ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ﴾ [الحاقة: ٣٦].

فيجاب: بأن الآيتين في حق الطائفتين من أهل النار أعاذنا الله تعالى منها.

الجواب عن الشبهة الثانية:

إن المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح المحفوظ، فلا إشكال، ولو قدرنا أن المقصود بالكتاب هو القرآن الكريم، فإن المراد بعموم الشيء المذكور في الآية ما

يحتاج إليه في أمر الدين، فلا يدخل فيه ما أوردتموه من علوم أخرى، ولاشك أن القرآن مشتمل على جميع أصول الدين.

الجواب عن الشبهة الثالثة:

وقد أدخل المصنف هنا بعض الشبهة في البعض الآخر عند الإجابة؛ كما لاحظ الشارح ذلك في تعقيبه عند انتهاء الإجابات، وسوف نبين هنا إجابة كل شبهة على حدة حتى لا تختلط على الطالب أو القارئ.

وهذه الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن، وذكروا في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣] وقد أشبعت هذه الآية بحثا عند العلماء.

فقد قيل: إن الكاتب غلط في الكتابة، وأن القراءة على غير ذلك، فإن أبا عمرو قد قرأ «إن هذين»، وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف.

وقيل: إن هذه القراءة على لغة من يبقى ألف المثنى والأسماء الستة في الأحوال كلها، وهي لغة قبائل من العرب نحو قوله:

إن أباها وأبا أباها ... قد بلغا في المجد غايتاها

وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع.

وقيل: إن إبقاء الألف ليس عاما في المثنى، بل هو مخصوص بلفظ المثنى المقابل للفظ «هذا» فإنه تزاد فيه النون فقط، وتبقى الألف على حالها في الأحوال الثلاث، كما هو الحال في لفظ الجمع المقابل للفظ «الذي «حيث تزاد فيه النون فقط، وتبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث، وذلك مراعاة للخلاف بين المعرب الذي يتغير بسبب الإعراب، والمبني الذي لا يتغير باختلاف موقعه من الإعراب، فكما روعي ذلك في لفظ «الذين» مع مفرده المبني، كذلك روعي في لفظ «هذان» مع مفرده المبني.

وقيل: إن لفظ «هَٰذَانِ » لا تعرب اسما لإن، وإن اسمها مقدر هو ضمير الشأن؛ أي «إنه» ولاشيء في ذلك سوى دخول اللام على الخبر ولا بأس به؛ لأنها تدخل خبر المبتدأ؛ وإن كان ذلك قليلا.

وقيل: إن كلمة «إنّ» في الآية بمعنى نعم، والأمر في اللام الداخلة على الخبر هو ما ذكر في القيل السابق.

أما قول عثمان رضي الله عنه: إن فيه لحنا، فواضح من سياق القصة أنه قال ذلك حين عرض عليه المصحف؛ أي أنه لاحظ في كتابته لحنا، لا في قراءته، ولا غبار في هذا.

جواب الشبهة الرابعة:

نمنع أن يكون التكرار – سواء كان لفظيا أو معنويا – بلا فائدة، بل فيه فوائد متعددة.

منها: زيادة التقرير، وتأكيد المراد.

ومنها: المبالغة في تحقيق المعنى وتصويره.

ومنها: إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات تختلف إيجازا وإطنابا بحسب مقتضى الحال، وذلك كله من شعب البلاغة.

ومنها: أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة تقتضي اعتبارات معينة ذكر بعضها قصدا، ويذكر البعض الآخر تبعا، ثم تقتضي اعتبارات أخرى في مقام آخر عكس ذلك فيذكر بالقصد ما كان تبعا، ويذكر تبعا ما كان بالقصد الأول.

ومنها: تبكيت الخصم، وإظهار عجزه، حتى لا يدعي أن هذا الموضوع قد استوفي الكلام فيه، فيكرره له بصورة أخرى ليبين أن مجال الكلام واسعة لمن يقدر ويريد.

كما نمنع أن يكون في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] إيضاح الواضح، بل فيه دفع لتوهم غير المقصود، ولو كان هذا التوهم بوجه بعيد، فلو قدرنا أنه ترك لفظ ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ لكان من الممكن أن يظن أن المراد بالسبعة ما يشمل الثلاثة السابق ذكرها في قوله ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، فيكون المجموع كله سبعة أيام، بضم أربعة أيام إلى الثلاثة المذكورة، وليس هذا هو المراد؛ لهذا بين المراد بقوله ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ دفعًا لهذا التوهم.

جواب الشبهة الخامسة:

إننا نلتزم ما نقل تواترا؛ وما نقل تواترا فهو مما قال عنه الرسول الله عليه وسلم: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، كلها كاف شاف» فلا يكون الاختلاف اللفظي أو

المعنوي الواقع في المنقول تواترا قادحا في إعجازه بل يكون مطلوبا وهو من صفات كماله.

أما ما نقل بطريقة الآحاد، فلا نلتزم به، وهو مردود؛ لأنه لو كان من القرآن لنقل تواترا؛ حيث تتوافر الدواعي لنقله؛ ويحرص عليه المسلمون؛ فعدم نقله بطريق التواتر يجعله غير مقبول.

والاختلاف الذي ذكرنا أنه لا يقدح في المقصود غير الاختلاف المذكور في الآية؛ لأن الاختلاف المنفي – في الآية – عن القرآن، هو الاختلاف في درجة البلاغة، بحيث يكون بعضة بالغًا حد البلاغة، وبعضه قاصرا عنه، فإن الكلام إذا طال لم يخل عادة من غث وسمين، وركيك ومتين، ولو كان صادرا من أبلغ شخص، والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك؛ إذ هو بجميع أجزائه متصف بالبلاغة الكاملة؛ وإن تفاوتت أجزاؤه فيما بينها في مراتبها.

ولعل المراد بالاختلاف المنفي في الآية: هو اختلاف أهل الكتاب فيما أخبرعنه من القصص؛ لعدم ثبوتها عندهم بطريق صحيح، وعدم معرفتهم بها على حقيقتها كما ذكرها القرآن؛ لأن ما عندهم قد وصل إليهم من عند غير الله.

أما القرآن فهو من عند الله جل شأنه.

أما الاختلاف الذي أشار إليه الحديث فهو منصوص عليه، وليس منفيا بل هو من صفات كماله، ولا يعقل أن يكون مايثبته الشارع هو الذي يقصد نفيه في الآية.

قال في الحاشية: هذا واعلم أن أصوب محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة أحرف، ما حام حوله الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس سره من أن المراد بسبعة أحرف: سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن، لكن ذكر بعض المحققين أن حق تلك الأنحاء أن ترد إلى اللفظ والمعنى، فيتأتى منه اعتبار صورتها.

ووجه انحصارها في السبعة: أن الاختلاف بين القراءتين إما أن يكون راجعا إلى إثبات كلمة وإسقاطها، وأنها نوعان:

أحدهما: أن لا يتفاوت المعنى، مثل «وما عملت أيديهم» في موضع «وما عملته أيديهم» لاستدعاء الموصول الراجع.

وثانيهما: أن يتفاوت، مثل قراءة بعض «إن الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي».

وإما راجعا إلى تغيير نفس التكلم، وأنه ثلاثة أنواع:

أحدها: أن تتغير الكلمتان والمعنى واحد، مثل ﴿وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ [الحديد:٢٤].

وثانيهما: أن يتغير الكلمتان ويتضاد المعنى، مثل ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه:١٥] بضم الهمزة؛ بمعنى أكتمها؛ و«أَخفيها» بفتح الهمزة؛ بمعنى أظهرها.

وثالثها: أن يتغير الكلمتان؛ ويختلف المعنى مثل "كالصوف المنفوش" في موضع ﴿كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: ٥].

وإما أن يكون راجعا إلى أمر عارض للفظ، وأنه نوعان:

أحدهما: مثل «وجاءت سكرة الحق بالموت» بدل ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ق:١٩].

وثانيهما: الإعراب مثل ﴿إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ﴾ [الكهف: ٣٩] «أن أنا أقل» و«أنا أقل» فهذه سبعة وجوه من الاختلاف. اهـ

جواب الشبهة القادحة في الإعجاز بالصرفة

إننا نسلم أن الإعجاز ليس بالصرفة على التعيين، ولكننا ندعي أن الإعجاز واقع، إما بها، أو بالقرآن، وعلى أي احتمال يتم المطلوب، وهو إثبات الرسالة بالمعجزة؛ لأن الصرفة معجزة، والقرآن معجز، فبأيها سلمتم، فهو المطلوب.

الكلام في سائر المعجزات

بعد أن انتهى من المعجزة الخالدة، معجزة القرآن المجيد، وما دار حولها من مناقشات مطولة واعتراضات وافتراضات وأجوبة، ذكر أن هناك معجزات أخرى كثيرة متنوعة، وإن لم تبلغ كل منها مبلغ القرآن في ذيوعه وتواتره ذلك التواتر الذي لا نظير له في غير نبوته صلي الله عليه وسلم، فبدأ بنوع مفرد هو معجزة انشقاق القمر.

وقد ذكرها القرآن العظيم في سورة سميت باسم «القمر» بدأها بعد البسملة بقوله: ﴿ ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴾ [القمر: ١ - ٢] وهنا خبر متواتر بانشقاق القمر، تبعًا لتواتر القرآن، ثم حكى الشارح تواتره على ألسنة الصحابة رضي الله عنهم، وذكر منهم عبد الله بن مسعود وهو من النجباء كما ذكر عمر بن الخطاب عنه، وهو من هو علما بالقرآن والسنة، قالوا: لقد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما، وكان ذلك في مقام التحدي، فيكون معجزة، حيث توفرت له كل عناصر المعجزة بما فيها التحدي، وزعم البعض أن قوله تعالى «وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ» بمعنى ينشق القمر علامة من علامات يوم القيامة فعبر عن المستقبل بالماضي لبيان تحقق وقوعه، ولكن السياق يأباه، فقد سبقه بقوله «ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱتَّبَعُوٓا۟» وعقب على ذلك بأن علامة مهمة من علامات اقترابها قد وقع فقال «وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ» ثم ذكر ما وقع من رد فعل عند الكافرين فقال: ﴿ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴾ [القمر: ٢]، فبين أن هذا طريقتهم في استقبال الآيات البينات والمعجزات الباهرات، وبهذا يكون قد صور أمرًا واقعًا، لا خبرًا عما سوف يكون قبيل يوم القيامة.

ثم ذكر نوعاً ثانياً من المعجزات وهو: كلام الجمادات.

قال أنس، وهو خادم رسول الله ﷺ: «كنا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفًا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح، ثم صبهن في يد أبي بكر، ثم في يد عمر، ثم في يد عثمان، ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح».

وقال جعفر بن محمد بن علي زين العابدين بن الحسين عن أبيه محمد الصادق عن جمع من الصحابة منهم جابر بن عبد الله وكان من حفاظ السنن: «أن رسول الله ﷺ مرض فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب، فسبح ذلك العنب والرمان على الطبق عندما أكل منه رسول الله ﷺ».

وروي عنه ﷺ أنه قال لعمه العباس: «يا أبا الفضل، الزم منزلك غدا أنت وبنوك، إن لي فيكم حاجة، فصبحهم رسول الله ﷺ، وقال: تقاربوا أي ليجتمعوا معا بعضهم

مع بعض في مكان واحد فزحف بعضهم إلى بعض حتى اجتمعوا، وأمكن أن يجمعهم تحت غطاء واحد، فاشتمل عليهم بملاءة، وقال: اللهم هذا عمي وصنو أبي – والصنو هو الذي يخرج وصنوه الثاني من أصل واحد كالأخوين من أب واحد– وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم – أي تحت الملاءة، فأمنت أسكُفَّة الباب وهي عتبته وجدران البيت وحيطانه بقولهم: آمين آمين».

كما قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «كنا مع النبي ﷺ في سفر، فأقبل أعرابي – أي من أهل البادية – فلما دنا، قال له النبي ﷺ: أين تريد ؟، قال: إلى أهلي، ثم قال له: هل لك من خير ؟ بمعنى هل تسمع ما أعرض عليك مما يكون خيرا لك ؟، قال: وما هو ؟، قال: تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، فقال الأعرابي: هل لك من شاهد – أي شاهد لا يكون من أصحابك فإنهم قد يشهدون لك بحكم صحبتهم وتحيزهم لك –، قال: أجل، هذه الشجرة، فدعا بها رسول الله ﷺ، وهي على شط الوادي وحرفه، فأقبلت تخد الارض وتشقها خدًا وشقًا، حتى قامت بين يديه ﷺ وشهدت له بالنبوة، ورجعت إلى منبتها حيث كانت وكما كانت، وآمن الأعرابي.

وكلام الذراع المسمومة مشهور، وذلك أن يهودية صلت وشوت ذراعا من اللحم ووضعت فيه السم، ثم قدمته إلى سيدنا رسول الله ﷺ متظاهرة بأنها تكرمه بهذه الهدية، فلما نهس ﷺ منها تكلمت الذراع، وأعلمته أنها مسمومة، ولما حققوا مع المرأة اليهودية اعترفت، وقالت: سممتها، وقلت: إن كان نبيًّا لم تضره، وإن لم يكن نبيًّا استرحنا منه، فيقال: إن رسول الله ﷺ عفا عنها لذلك.

وقيل: إن بشر بن البراء من الصحابة لما أكل منها مات بذلك السم، فأمر الرسول ﷺ بقتلها.

ويروى أن رسول الله ﷺ قال: «كل سنة يجيء ذلك الوقت يتحرك السم، وأنه ﷺ قال في مرض موته: الآن قطع أبهري» وهو وريد من أوردة القلب.

النوع الثالث: كلام الحيوانات العجم.

فقد روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: أن راعيا كان يرعى غنما له بالحرة وهو مكان صخري حول المدينة، فوثب ذئب إلى شاة فاختطفها، فطارده الراعي حتي استرد الشاة، فجلس الذئب على إليتيه مقعيا على ذنبه، وقال للراعي: أما تتقي الله ؟ تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلي ؟، فقال الراعي: العجب من ذئب يتكلم، يكلمني بكلام الناس، فقال الذئب: ألا أحدثك بأعجب من ذلك ؟ ! هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق، فأخذ الراعي الشاة، وجاء إلى النبي ﷺ فأخبره بذلك، فقال: صدق أي: الراعي إن من علامات اقتراب الساعة كلام السباع.

وقد روى أبو هريرة رضي الله عنه هذه الرواية بعبارة أخرى.

كما روت أم سلمة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ كان يمشي في الصحراء، فناداه مناد مرتين، فالتفت فإذا ظبية موثقة ومقيدة عند أعرابي نائم، فقالت: ادن مني يا رسول الله، فقال: ما حاجتك ؟، قالت: إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل- والخشف هو الرضيع من الظباء - فأطلقني حتي اذهب فأرضعهما وأرجع، فقال: أتفعلين ذلك ؟، فقالت: إن لم أفعل يعذبني الله عذاب العشّار، وهو الذي يأخذ عشر الأموال والبضائع عند مرورها إتاوة وظلما، فأطلقها ﷺ، فذهبت وأرضعت صغيريها ورجعت، فأوثقها رسول الله ﷺ، فانتبه الأعرابي من نومه، وقال: يا رسول الله، ألك حاجة؟، قال: نعم، أطلق هذه الظبية، فأطلقها، فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله ﷺ.

وكما تحدثت ناقة ببراءة صاحبها من السرقة، فقد روي أن أعرابيا جاء على ناقة حمراء، فأناخها على باب المسجد، ودخل وسلم على النبي ﷺ وقعد، فقال جماعة في المسجد: يا رسول الله، الناقة التي تحت الأعرابي سرقة، بمعني أنهم يتهمون الأعرابي بأنه سرقها، فقال: ألكم بينة، ودليل على دعواكم ؟، قالوا: نعم، فقال ﷺ: يا علي، خذ حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البينة، وان لم تقم فردوه إلي، فأطرق الأعرابي، فقال

له النبي ﷺ: قم لأمر الله وإلا فأدل – وبين – بحجتك، فقالت الناقة من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني، وما ملكني أحد سواه.

ويمكن أن تراجع هذه الروايات في كتب السيرة.

النوع الرابع: حركة الجمادات نحوه وإليه.

كالشجرة التي كانت على شط الوادي والتي ذكرت في النوع الثاني عن كلام الجمادات، فإنها تقص كيف تحركت الشجرة من منبتها، وأقبلت تشق الأرض شقا إلى رسول الله ﷺ حين دعاها.

وما رواه ابن عباس رضي الله عنهما من أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ وقال: بم أعرف أنك رسول الله ؟، فقال: أرأيت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة، والعذق هو الفرع الذي يحمل الرطب، تشهد أني رسول الله ؟ فقال: نعم، فدعاه ﷺ، فجاءه، ثم قال له: ارجع، فرجع كما كان.

ولما اتخذ ﷺ منبرا، فصعد المنبر يخطب، وترك جذع النخلة الذي يخطب وهو مرتكن إليه، فحن الجذع أسى لفراقه ﷺ، فلما نزل ﷺ إلى الجذع مال إليه، وهو جماد، وتحرك نحوه، وهو أمر مشهور.

النوع الخامس: إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل

معنى ذلك أن الطعام كان يربو ويزداد مع ازدياد الطاعمين حتي يشبعوا جميعا، وقد تكرر ذلك في مناسبات متعددة.

منها ما رواه أنس رضي الله عنه: أن أمه أرسلت حيسا في تور، والحيس تمر يخلط بسمن وأقط إلى النبي ﷺ وكان هذا الحيس في تور أي إناء يشرب فيه، وقد يكفي بعض الأفراد، فدعا ﷺ ثلثمائة، وقرأ على التور ما شاء الله أن يقرأ فكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا، وظل التور كما كان كأنه لم ينقص منه شيء.

النوع السادس: نبوع الماء من بين أصابعه ﷺ.

روى أنس رضي الله عنه قال: أتي رسول الله ﷺ بقدح زجاجي، وفيه ماء قليل، وكان في مكان قباء، فوضع يده في القدح فلم تدخل، فأدخل أصابعه الأربع، ولم يستطع

إدخال الإبهام، وقال للناس: هلموا تعالوا إلى الشراب، قال أنس: فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ﷺ، ولم يزل الناس يردون ويشربون حتى رووا، وروي أن عدد الواردين الذين شربوا منه كان ما بين السبعين إلى الثمانين.

النوع السابع: إخباره بالغيب

منه ما ورد في القرآن الكريم، ومنه ما ورد في الأحاديث الصحيحة، وما ورد في القرآن فهو معروف مشهور.

وأما ما ورد في الأحاديث فمنه إخباره ﷺ بأن أم المؤمنين زينب رضي الله عنها أول من يموت بعده من أزواجه، فكان كما أخبر.

ومنه إخباره عن مدة الخلفاء الراشدين من بعده بقوله: الخلافة من بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكا عضوضا أي متوارثا فكان كما أخبر.

ومنه إخباره عن مقتل الحسن والحسين رضي الله عنهما، وعن هدم الكعبة، وعودة الأمر والحكم إلى بني العباس، والاستيلاء على ملك الأكاسرة وكثير من أمثال ذلك، من أراد أن يبحث عنها وجد منها ما لا يكاد يحصي.

هذه المعجزات وأمثالها من غير القرآن وإن لم يثبت بعض كل منها بالتواتر، فإن القدر المشترك بينها وهو رواية كل منها على مختلف أنواعها يعطي انطباع التواتر على ثبوت المعجزة على اختلاف صورها ومظاهرها، وهذا يكفي في إثبات نبوته ﷺ.

المسلك الثاني من مسالك إثبات نبوته ﷺ

وقد ارتضى هذا المسلك كدليل على إثبات نبوته ﷺ كل من الجاحظ من المعتزلة. والإمام أبي حامد الغزالي رحمه الله في كتابه: المنقذ من الضلال.

وهذا المسلك مبني علي الاستدلال بأحواله وأخلاقه وسلوكه ومواقفه المختلفة سواء قبل النبوة، أو في أثناء الدعوة وتبليغ الرسالة، أو بعد أن تمت وأظهره الله تعالى.

ولم يذكر صاحب الكتاب من اعترض أو وافق على اعتبار هذا المسلك دليلا على نبوته ﷺ، ولعلهم إن لم يعتبروه دليلا مستقلاً فإنهم يعتبرونه قرينة قوية لتعضيد سائر الأدلة الأخرى.

فمن المعروف أنه ﷺ، لم يكذب قط لا قبل الرسالة ولا بعدها لا في مهمات الدنيا ومقاصدها، ولا في مهمات الدين ومطالبه، ولو حدثت منه – حاشاه- كذبة واحدة لطار بها أعداؤه فرحًا؛ للتشهير به من جانب ولاتخاذها ذريعة ووسيلة لتكذيب دعوته باعتبار أنها يمكن أن تكون كذبًا هي الأخرى، ولكن ذلك لم يحدث ولو حدث لوصلتنا أخباره؛ لأن ذلك مما لا يمكن إهماله أو السكوت عليه، كيف وقد عرف عنه حتى قبل البعثة بأنه هو الصادق الأمين ؟ وقد استعمل هو ﷺ ثقتهم هذه عندما جمعهم وقال لهم: أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلا وراء هذا الوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي. وهو خبر لا يمكن أن يكون مقبولا لديهم لمكانة مكة وأهلها بين سائر قبائل العرب. ومع ذلك أجابوه قائلين: نعم، ما جربنا عليك كذبا قط.

وأما من حيث الأمانة فإنهم رغم عداوتهم له بعد البعثة كانوا يودعون عنده ﷺ ما يخشون عليه من أماناتهم، وعندما هاجر الى المدينة ترك ابن عمه عليًا بن أبي طالب ليرد الأمانات التي لديه إلى أهلها.

كما لم يشترك في عمل من أعمال الجاهلية في بعض المناسبات الاجتماعية التي لا تليق، فكان ينأى بنفسه ﷺ عن قبائح ما يفعلون.

وكان قد أوتي ﷺ مع فصاحته وبلاغته جوامع الكلم حتى أنه كان يتمدح بنعمة الله عليه في ذلك.

وقد تحمل – في سبيل تبليغ رسالته من ربه- أنواعا من الابتلاءات والمشقات والإيذاء فصبر، ولم يتوان عن القيام بمهمته، ولم تفتر له عزيمة، وعندما تعرض للإغراء بالمال والجاه والملك زلزلهم بقوله: «لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه».

وهو مع هذه العزيمة الفذة والصلابة الظاهرة كان في غاية الرحمة والشفقة على أمته، متواضعاً جم التواضع يسعى مع الأرملة واليتيم والمسكين، ويخشى على أمته من الضلال والوقوع في العنت والعقاب، ولقد امتن الله تعالى علينا بذلك فقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] وخاطبه بقوله ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾[فاطر: ٨]، وبقوله ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ ﴾ [الكهف: ٦].

وعندما تمكن من أعدائه في فتح مكة وأصبح نافذ الكلمة فيهم سواء في أنفسهم أو في أموالهم ظل كما هو حريصاً مشفقًا عليهم، وقال لهم تلك الكلمة المأثورة: «اذهبوا فأنتم الطلقاء».

ومع عزوفه عن الدنيا وزخارفها لم يكن يبخل بشيء مما في يده حتى ذهب قائلهم إلى عشيرته يقول عنه: «إنه يعطي عطاء من لا يخشى الفقر».

فإذا نظرنا إلى موقفه في الأزمات والمواقف التي يخشى من آثارها على الأحوال المختلفة، بل على الحياة نفسها، وجدنا هذه الأحكام الحكيمة التي تفصل بين الحق والباطل، بين ما يصح ويجوز، وما لا يصح ولا يجوز، كما وجدنا الحزم والقرار الضروري دون تردد أو تسويف، ووجدنا الموقف الشجاع الصامد الذي لا يخشى النزال، ولا يتزلزل عند القتال مهما عظم الخوف واشتد الفزع حتى أن أصحابه كانوا يتقون به في المعارك، وانظر مواقفه ولو وقف وحده كما في يوم حنين، واذكر موقعة أحد

والأحزاب، وقبل ذلك كله يوم بدر الكبرى، فذلك يدل على ثباته وإقدامه وشجاعته، وما أوتي من كمال الإيمان، وثبات القلب والجنان، وقد صدق صاحب الكتاب في قوله: «ولولا ثقته المطلقة بعصمة الله إياه من الناس كما وعده الله بها في قوله ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]؛ لامتنع مثل ذلك – في كل المواقع – عادة».

ثم ذكر صاحب الكتاب أنه ﷺ لم يتغير بتغير الأحوال في حال ضعفه وتعرضه للأذى والعدوان وهو في مكة، أو في حال قوته وقدرته على الانتقام لو كان من شأنه الانتقام، ومع تغير هذه الأحوال من حوله، ظل كما هو لم يتغير، أو تتبدل مواقفه وأخلاقه، وهذه الأمور لو تتبعناها لم تكف واحدة واحدة منها لتكون دليلا، حيث نجد بعض النبلاء الشرفاء من الناس يتحلون بصفة أو أكثر من هذه الصفات الكريمة والجليلة وليسوا برسل ولا أنبياء، لكن أن تجتمع كل هذه الصفات في شخص واحد لا يحصل إلا لمن يكرمهم الله بالنبوة.

فاجتماع هذه الصفات في ذاته ﷺ من أعظم الدلائل على نبوته، ولا يعترض على ذلك بما يحكى عن أفاضل الحكماء والعلماء والأشخاص البارزين من مثل هذه الأخلاق فإنها أمثلة تكون في جانب أو جانبين أما أن تكون في كافة جوانب الشخصية فذلك لم يعرف إلا من الأنبياء عليهم السلام.

المسلك الثالث من تلك المسالك

ما أخبر به الأنبياء السابقون عن بعثته ونبوته، وأن ذكره ثابت عندهم في التوراة والإنجيل، ولكن بعضهم قد يقول: إن زعمكم هذا يمكن أن يفهم على احتمالين، وكل منهما لا يفيدكم ذلك:

الاحتمال الأول: أن يكون مذكورًا في هذه الكتب بتفصيل صفته، وصفة مجيئه في السنة الفلانية، وفي البلدة الفلانية، ومن أي قوم، فإذا تحققت هذه التفصيلات في إنسان ما فاعلموا أنه هو النبي المراد، وهذا الاحتمال باطل، فإن التوراة والإنجيل لا يشتملان على شيء من ذلك.

وأما الاحتمال الثاني: فهو أن يكون مذكورا بصورة مجملة لا تفصيل فيها، وكيف يمكن أن يستدل بصورة مجملة لا تفصيل فيها دلالة قاطعة على شخص ما !؟، حتى تثبت له النبوة ؟، وإثبات النبوة لا تتم إلا بوجه من التفصيل، وأقصى ما نفهمه من الصورة المجملة – إن سلمنا بوجودها في التوراة أو الإنجيل – أن تكون صورة إنسان كامل من باب التوجيه إلى التمثل به، وإن تنازلنا أكثر من ذلك، وسلمنا بأن هذه الصورة المجملة تدل على نبوته، فمن يدرينا أنه هذا الشخص بعينه ؟، لعله شخص آخر لم يظهر بعد؛ لأن الصورة المجملة لا يسهل بها تعيين الشخص.

قال صاحب المواقف معقبًا على ذلك: إن هذه الوجوه وهذه المسالك في الاستدلال على نبوته ﷺ لا تؤخذ منفرده عن الدليل المعتمد وهو ظهور المعجزة على يديه، وإنما تؤخذ مع ملاحظة ظهور المعجزة زيادة في التكملة وزيادة في التقرير.

المسلك الرابع ما جاء به من الكتاب والحكمة بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم

وقد ارتضاه الإمام الرازي.

أما أنهم قوم لا كتاب لهم، ولا حكمة عندهم فيظهر جليًا في مشركي العرب ومن شابههم حيث كانوا عاكفين على عبادة الأوثان، أما من كانوا من أهل الكتاب فيظهر باعتبار ما كان من بعضهم من تزوير وترويج الأكاذيب والمفتريات، كاليهود فقد كانوا يكتبون الكتاب بأيديهم، ويقولون هذا من عند الله، ومن القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى، وطائفة أخرى تقول بإلهين اثنين كالمجوس.

فلما بعث ﷺ بيّن للناس أنه أتاهم من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة التي ظهرت في بيانه للكتاب وفي سنته المشرفة، وأنه قد أتى الناس ليتمم مكارم الأخلاق التي تسمو بها النفوس وترقى المجتمعات وبهذا يكمل الناس بالقوة العلمية التي ترتكز عليها العقائد الحقة الصحيحة وبالقوة العملية التي تكمل الأفراد والمجتمعات بالأعمال الصالحة فيستنير العالم بنور الإيمان والعقائد السليمة المستقرة، وتستقر المجتمعات الإنسانية بالتعاون على البر والتقوى والعمل الصالح.

ولقد أتم ﷺ رسالته، وأيده الله فأظهر دينه على الدين كله، سواء في ذلك من آمن به واتبعه أو أنكره وأعرض عنه، وذلك بظهور حجته وانتشار فكرته وعقيدته وعجز أتباع الأديان الزائفة والمحرفة، وأصحاب المقالات الفاسدة والمضطربة أن يطفئوا نوره، فأشرقت شموس التوحيد الحق، وأقمار التنزيه الصدق في سائر الآفاق، وعلى جميع الأقطار فقبلها من قبلها، وأنكرها من عميت عينا قلبه.

يقول صاحب الكتاب: إن هذا هو مقصد النبوة: أن يكمل النفوس البشرية بالعقائد الصحيحة، ويعالج الأمراض القلبية بالأخلاق الحميدة، وينشر على

المجتمعات الإنسانية مشاعر الأمن والسلام، وذلك كله أظهر ما يكون في الأثر الذي حققته دعوة سيدنا محمد ﷺ من إزالة ظلمات الجهل وتوجيه الأبصار والبصائر إلى رؤية أنوار الحقيقة الساطعة، وإقرار الأمن والسكينة والسلامة في القلوب والصدور مكان الوساوس والشبهات وهذا يقطع بكونه ﷺ نبيا هو أفضل الأنبياء وأكمل الرسل.

قال الإمام الرازي في كتاب المطالب العالية: وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللِّم، فإنا بحثنا عن حقيقة النبوة، وبينا أن تلك الماهية أي الخاصة بالنبوة – لم تحصل لأحد – أي على الكمال – كما حصلت له عليه السلام فيكون أفضل من عداه.

والبرهان اللِّميّ قد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول وهو استدل بثبوت الدعوة ونجاحها على ثبوت النبوة لصاحبها، وكأن السائل يسأل بقوله: لم ثبتت نبوته ؟ فيقال له: لنجاح دعوته.

قال صاحب الكتاب: وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الإنّ.

والبرهان الإنِّي قد يقال على الاستدلال من المعلول إلى العلة فقد استدل بالمعجزة، وهو تابعة معلولة للنبوة على ثبوت علتها وهي النبوة.

ولذلك قال المصنف: إن هذا المسلك (الرابع) في إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ قريب من مسلك الحكماء؛ لأنه مبني على احتياج البشرية في معاشهم ومعادهم إلى نبي مؤيد من الله يبين لهم مناهج الرشد والسعادة في الدنيا والآخرة.

وهذا المنهج المشابه لمناهج الحكماء لا يتفق مع أصول المتكلمين الذين يردون كل شيء إلى إرادة الله وتقديره إلا إذا أردنا بالعلة والمعلول الظاهر في الأمور كما هي العادة في العموم.

خاصة المنكرين لبعثته ﷺ

بعد أن ذكر هذه المسالك الأربعة في إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ ناسب أن يذكر المنكرين لها واختص منهم طائفتين أو قومين:

أولاهما: المنكرين لها، بحجة أنهم غير مقتنعين بمعجزته، وقد مرت مناقشتهم في الموضوع الخاص بإثبات المعجزة له ﷺ بما فيه الكفاية.

الطائفة الثانية هي: اليهود وشذت فرقة منهم هم العيسوية الذين سلموا بعثته إلى العرب وحدهم دون غيرهم من الأمم، وسيأتي مناقشة العيسوية في نهاية هذا البحث.

احتج اليهود في إنكارهم بوجهين:

الوجه الأول: أن ثبوت نبوته يقتضي نسخ دين من سبقه، فنحن نرى وأنتم تقرون أنه أتى بأحكام وشرائع كثيرة تخالف شريعة من قبله، وهذا نسخ للشريعة السابقة، لكن النسخ أمر مستحيل، لا يصح أن يقع؛ لأنه ينسب إلى الله ما يدل على أحد أمرين: إما الجهل، وإما البداء، والجهل عبارة: عن إدراك الشيء على غير حقيقته، والبداء عبارة عن بدو رأي جديد مخالف للرأي السابق، والجهل بهذا المعنى أو بمعنى عدم المعرفة مطلقًا محال على الله تعالى، وكذلك البداء بمعنى ظهور رأي جديد مخالف لما سبقه بسبب أو بغير سبب محال كذلك على الله تعالى.

ثم بينوا من أين حكموا بالاستحالة فقالوا: لابد أن يكون الحكم الصادر عن الله تعالى مشتملا على مصلحة ترجح إصدار هذا الحكم، وإلا لزم ترجيح الحكم بلا مرجح، فالحكم المنسوخ قد روعيت فيه عند إصداره هذه المصلحة فلماذا ينسخه ؟ إن كان ينسخه لأنه جهل هذه المصلحة وجهل أنها تفوت بسبب نسخه فلذلك نسخه؟ فهذا من الجهل، وإن كان يعلمها فراعاها في حكمه الأول، ثم أهملها بلا سبب أو بسبب أنه رأى غيرها أولى منها فهو الجهل بما كان أولى، والبداء ببدو حكم جديد

من أجل مصلحة أخرى، أو بغير مراعاة لمصلحة ما، وفي كل حالة من هذه الأحوال استحالة في نسبتها إلى الله تعالى.

والجواب عن هذا الوجه الأول: إنكم بنيتم اعتراضكم على أساس وجوب مراعاة المصلحة في الأحكام، والأمر عندنا على خلاف ذلك، وأنه لا يجب رعاية المصالح في الأحكام، ولهذا لا يلزم أن يشتمل الحكم المنسوخ على مصلحة كما تزعمون.

وإن سلمنا لكم بأنه يجب أن تراعى المصالح في الأحكام فإنه يمكن أن تجد مصالح لم تكن حاصلة من قبل فتحتاج إلى حكم يراعيها على رأيكم، فإن المصالح قد تختلف بحسب اختلاف الأوقات، فالطبيب يصف الدواء في وقت من أوقات المرض ثم يرفعه ويمنعه في وقت آخر، وقد يتبعه بدواء آخر مختلف يناسب الوقت الآخر بحسب تطور الحالة المرضية وارتفاعها، ومن المعقول إذن مراعاة مصلحة خاصة في وقت ثبوت الحكم الأول وزوالها أو ظهور أخرى عند إثبات الحكم الناسخ أو مرجوحية المصلحة في السابق في مقابل أرجحيتها في الحكم الناسخ فلا جهل إذن ولا بداء.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن المحكوم عليه في كل من الشريعتين مختلف، فالشريعة المنسوخة كانت لقوم سبقوا، لهم زمانهم وأحوالهم، أما شريعتنا فهي لنا ولمن يأتي من بعدنا، ويمكن أن تحمل الأحكام على ما تتعلق به من الأفعال فما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغاير لما يتعلق به الحكم المنسوخ من الأفعال، ومن يمكن أن نحكم بجواز النسخ في الأحكام ولو تعلقت بأفعال شخص واحد، كالمسيحي الذي أدرك الإسلام فأسلم.

ويمكن أن نكر عليهم في زعمهم أن النسخ محال لما بينوه مما دار حوله المناقشة بأن نذكرهم بما ورد في توراتهم مما أحله الله لآدم وحواء عليهما السلام وحرم بعضه بعد ذلك على نوح عليه السلام، وحرم الجمع بين الأختين في شريعة موسى عليه السلام فكيف يحكمون باستحالة النسخ مطلقا !! ؟

الوجه الثاني من وجوه إنكارهم يقولون: إنكم مثلنا تعترفون بنبوة موسى عليه السلام. ومعنى ذلك: أنكم تصدقونه فيما حكم به، وقد نفى عليه السلام أن يكون دينه

قابلا للنسخ، فمن يدعي أنه ينسخ دينه لا يقبل منه، ويكون دليلا على أنه هو نفسه ليس بنبي. أمّا بيان ما ادّعيناه من أنّ موسى عليه السلام نفى نسخ دينه فهو أنه قد تواتر عنه قوله: تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض، فإذا ثبت أن التمسك بالسبت باق بقاء السموات والأرض، فإن ذلك يدل على عدم نسخه، وإذا ثبت امتناع نسخه ثبت امتناع نسخ بقية أحكامه، بل نزيد على ذلك بأن المراد من دوام السبت دوام اليهودية ما دامت السموات والأرض كما هو المتبادر فهمه من هذا النص.

ثم إن المسألة إذا أعدناها إلى موسي عليه السلام فإما أن يكون قد بين صراحة دوام دينه وأنه لا ينسخ، أو صرح بعدم دوامه وتعرضه للنسخ أو سكت ولم يبين واحدا منهما.

أما أنه صرح بعدم دوامه، وأنه معرض للنسخ، فلم يحدث؛ لأنه لو فعل لوصل إلينا خبره تواترا؛ لأنه من المهمات العظيمة التي تثير الدواعي لحفظها ونقلها من جيل إلى جيل خاصة ممن يأتون بأديان أخرى يريدون الاستبدال به، وذلك لأنه يكون حجة لهم في إمكان نسخه، وأنهم هم الذين يناط بهم نسخه وتبديله، فالدواعي لنقل هذا التصريح قوية، ومع ذلك فإنه لم يحدث هذا التواتر إجماعًا.

وأما الثالث: وهو أنه لم يصرح لا بدوام دينه ولا بإمكان نسخه، فلا يدل إلا على أنه اكتفى بإعلان دينه مرة واحدة، وثبت هذا الدين فلا يحتاج بعد إطلاقه بهذه الصورة إلى تكرار إعلانه، أو إعلان بقائه، وتكفي هذه المرة الواحدة لإطلاق بقائه، ومن الواضح لم يرد ما ينفي ذلك إلى أوان النسخ الذي زعمتموه إما بشريعة عيسى عليه السلام أو بشريعة محمد ﷺ وهذا يكفى عن التصريح بدوام دينه.

والجواب: أننا نمنع ما زعمتموه أولا من تواتر قوله عن التمسك بالسبت ما دامت السموات والأرض، ولو كان كذلك لاحتج به اليهود الذين كانوا بالمدينة على

سيدنا رسول الله ﷺ، ولنقل إلينا هذا الاحتجاج نقلا متواترا؛ لتوافر الدواعي على نقله، ولم يحدث شيء من ذلك أصلا، كيف وقد اشتهر أن الذي اختلق هذه الفرية هو ابن الراوندي لتحريض اليهود.

وأما ترديدكم الأمر بين كونه عليه السلام قد صرح بدوام دينه، أو بعدم دوامه، أو سكت عنهما، فنحن نرى ونختار أنه صرح بدوامه إلى أن يأتي نبي ينسخه بشرع جديد.

وزعمكم بأنه لو حدث لنقل تواترا غير مسلم؛ أولاً لقلة الدواعي لنقله، وثانيا لقلة الناقلين له في بعض طبقات النقل، وثالثا لأنهم لو نقلوه لكان حجة عليهم فكيف يهتمون بنقله.

يضاف إلى ذلك أن اليهود قد تناوبتهم وقائع وأحداث جسام ردتهم إلى أقل القليل مما لا يتوفر معه العدد الكافي الذي يتم به التواتر في النقل، كما حدث في زمن بختنصر، فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذ أو شرد منهم.

وعن العيسوية فموقفهم متناقض؛ ذلك أنهم لما سلموا صحة نبوته لما رأوه من الأدلة والبراهين والمعجزات لزمهم أن يصدقوه فيما ادعى من عموم بعثته إلى الأمم كافة، وهذه الدعوى واضحة مشهورة معروفة للكافة، فزعمهم أنه مبعوث للعرب خاصة يرد عليهم تصديقهم بنبوته، وتصديقهم بنبوته يرد عليهم زعمهم بأنه خاص بالعرب وهو تناقض واضح؛ لأن تصديقهم بنبوته يعني أن يصدقوا كل ما أرسل به، وقد ذكر أنه قد أرسله الله إلى الناس كافة، وهذا مكرر في القرآن الكريم، وأمر مشتهر بين الكافة لا يحتاج إلى بيان.

٤

نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ

المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد ﷺ

(وفيه مسالك):

المسلك الأول:

وهو العمدة إنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فتواتره تواترا ألحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للإنكار فيها (وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره (الكلام في القرآن) وكونه معجزا أن نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا (أما أنه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدي كثيرة) كقوله تعالى ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ ﴾ [الطور: ٣٤] وقوله ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣] وقوله ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] (وأما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر) لأنه مما توفرت الدواعي إلى نقله (سيما والخصوم أكثر) عددا (من حصى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حينئذ) أي حين إذ تحدي به ولم يعارض (يكون معجزا فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فإن الشبه التي أوردها منكروا البعثة يمكن إيرادها ههنا وأجوبتها تعلم من هناك أيضا فلا حاجة بنا إلى إعادتها (ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين).

(الفصل الأول: في وجه إعجازه، وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم) أي التأليف (الغريب) والأسلوب لعجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) أي أوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) أي أو أخرها (وفواصله) أي أخر الآي التي هي بزنة الأسجاع في كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه إعجازه (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ) وأهل العربية

ثم إنهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) أي: المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها (عن المعني الصحيح) أي: المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق إن الموجود منها متناه) لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فإنه غير متناه إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى (ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في إثبات إعجازه (إلى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) أي في المراتب الممكنة من البلاغة (فلأن) أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لأن (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) بأسرها (من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل و (من) ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل (أي ضرب المثل) و (أصناف) الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) أي خلوه (عن اللفظ الغث) أي الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (إلى غير ذلك) من أنواع البلاغات (بحيث) أي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يري المتصفح له) أي للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) أي من تلك الفنون إلا وجده فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وإن استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (إلا على نوع أو نوعين منه) أي من المذكور الذي هو هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره) أي غير ذلك النوع (لم يواته) أي لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي إن أفصح فصيح من

العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستينار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان أعرف بالعربية) أي لغة العرب (وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضي) الباقلاني (هو) أي وجه إعجازه (مجموع لأمرين) أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو إخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون (في بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثيرا) يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقلة لكائنة على وفقها (وقيل) وجه إعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] (وقيل) إعجازه (بالصرفة) على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف (فقال الأستاذ) أبو إسحاق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله عنها مع قدرتهم) عليها وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين غليها خصوصا عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة) يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها.

الفصل (الثاني) في شبه القادحين في إعجازه والتفصي عنها قالوا)

أولا (وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) أي في وجه الاعجاز أنه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على إعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للإعجاز أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للإعجاز (وأيضا فحماقات مسيلمة على وزنه) وأسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل

وخرطوم طويل (وأما البلاغة فلوجوه: الأول إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء و (أبلغ) قصيدة للشعراء (وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص) ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن و (أنتم) تزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] (لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بينا بل ربما زعم أن الأفصح معارضتها) الذي قيس إليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس إليه (إلى حد تنتفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا.

الوجه الثاني إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونها منه.

الوجه (الثالث إنهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد) إليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين والتقرير ما مر) وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف إلى عدالة ولا إلى بينة أو يمين.

الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تقف عنده ولا تتجاوزه (ولا بد في كل زمان من فائق) قد فاق (أبناؤها) بأن وصل إلى مرتبة من تلك المراتب لم يصل إليها غيره في عصره وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمدا كان أفصح أهل عصره (فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه) ولو كان ذلك معجزا لكان) ما أتى به (كل من فاق أقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الأعصار (معجزا وهو ضروري البطلان، وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزا وأما الإخبار بالغيب فلوجوه):

(الأول إنه جائز كرامة للولي) وعلى سبيل الاتفاق أيضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين (إلا أن يتكرر) ذلك الإخبار (إلى أن يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) أي مراتب التكرر إلى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين

(فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الإخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثاني إنه يقع) ذلك الإخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث إنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الإخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الأول) إن فيه تناقضا لأنه (قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[الطلاق: ٢ - ٣] فإنه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله وأملي لهم إن كيدي متين (و) نحو (قوله «ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين») فإنه إذا أشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزنا بلا شبهة (سيما) أي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما (إذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير) على أوزان بحور الأشعار (الثاني إن فيه كذبا إذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، ولا شك أنه لا يشتمل) القرآن (على أكثر العلوم) من المسائل الأصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث إن فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (إذ فيه اللحن نحو إن هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (إن فيه لحا وستقيمه العرب بألسنتهم (الرابع فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد. (الخامس إنه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) إنا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وإنما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لأنه) أي الاختلاف (أما في اللفظ أو المعنى والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه إما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل ﴿كَٱلْعِهْنِ﴾ و) مثل (فامضوا إلى ذكر الله بدل ﴿فَٱسْعَوْا﴾ و) مثل (فكانت

كالحجارة بدل ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ﴾ و) مثل السارقون والسارقات بدل ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل «ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ» ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل «ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ» وأما الزيادة والنقصان فنحو ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦] (وهو أب لهم)) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (﴿لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً (أنثى)﴾ [ص: ٢٣]، وأما) الاختلاف (في المعنى فنحو ﴿رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩] ربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الأمر ونداء الرب و ﴿ (ربُّنا باعدَ) بَيْنَ أَسْفَارِنَا ﴾ بصيغة الماضي ورفع الرب (والأول دعاء والثاني خبر و) نحو ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة: ١١٢] بالغيبة وضم الباء و(هَلْ (تستطيع ربَّك) بالخطاب وفتح الباء) والأول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى. (السادس إنه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدي بها) كما هو الظاهر من قوله ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للإعجاز (وأما القول بالصرفة فلوجوه: الأول: الإجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على أن القرآن معجز و) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن ألا ترى أنه (لو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم من القيام) فهذه المقالة خارقة لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه. (الثاني) إنهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من أنفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فإن قيل إنما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم إلى الانقياد مع أنهم كانوا حراصا على إبطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ إظهار ما علموه من أنفسهم (قلنا إن كان ذلك) أي سلب القدرة عنهم (موجبا لتصديقه) إيجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على

مكابرته) والإعراض بالكلية عن مقتضاه (وإن لم يكن موجبا لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا أما بالسحر وأما بغيره فلا يلزمهم بإظهاره صيرورته حجة عليهم. (الثالث) إنه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لأنهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدي به) بل قبل نزوله (فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالإتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة. (والجواب) عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه إعجازه أن نقول (قولهم اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز (معجز بالنظر وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس إذ لم يكن معجزا بالنظر إلى أحد من وجوه الاعجاز ما بيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزا بجملتها أولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة (وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الأفراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فإن الأول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وإنا نختار أنه معجز ببلاغته. (وأما الشبه) القادحة في ذلك (فالجواب عن الأولى إن الفرق كان بينا لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عمى عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام (ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لأن التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى

على ذي مسكة من الإنصاف (وأيضا فيكفينا) في إثبات النبوة (كون القرآن بجملته أو بسورة الطوال معجزا) وهذا مما لا سترة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها. و) الجواب (عن الثانية: إن الآحاد لا تعارض القاطع) يريد إن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه (ثم) إن سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا (إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) ﷺ (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الاعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (وأما البسملة فالخلاف) فيها متحقق بلا شبهة إلا أنه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور إذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم. (و) الجواب (عن الثالثة إن اختلافهم) عند جميع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين إنما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الأخر لا في كونه من القرآن وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فإن النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة أو التحليف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال (هذا) كما مضى، (و) نقول أيضا (إن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا أن نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرآن) قلنا إن نختار أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرائن، (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم إعجاز الآية والآيتين) فإن المعجز هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث آيات. (و) الجواب (عن الرابعة إن العجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (علي الحد المعتاد) الذي

يمكن للبشر أن يصل إليه (حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه الصناعة علموا أنه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها أو كانوا متناهين فيها لأمكنهم أن يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فإنه كان غالبا على أهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (إن حد السحر تخييل وتوهيم) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يقلبونه من الحق الثابت إلى الباطل التخيل من غير أن يزداد حجمها (علموا إنه خارج عن السحر) وطوق البشر بلى هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) أما (فرعون) فإنه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن أنه كبيرهم الذي علمهم السحر، وكذا الطب في زمن عيسى) عليه السلام فإنه كان غالبا في أهله وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل في بابه (علموا إن أحياء الموتى وإبراء الأكمه أوليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها فخارهم) فبما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما أتى) النبي ﷺ من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلام عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه) للإسلام ملتزما (للصغار) أي الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بما مر وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات أكلا (ومنهم وهم الأكثرون من عدل إلى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والأهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من أجله فرقا مختلفة علم (أن ذلك من عند الله قطعا سلمنا) إن القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزا بالإخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الأولى أن يقال (حد المعجز منه) أي من هذا الإخبار

أوليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضي به العادة) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف (و) لا شك أنه (قد بلغ) الإخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) إذ يكفينا العلم به إجماعا (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الأخيرتين أما عن الثانية فبأن يقال إخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ وإخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الإخبار بالغيب وأما عن الثالثة فبأن يقال يكفينا في إثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فإن ذلك البعض أوليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) إنه لا إعجاز في الإخبار بالغيب (لكن لم يجوز أن يكون المعجز ما انتفي عنه الاختلاف. وأما الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الأولى إن ما في القرآن أوليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما من إشباع أو زيادة أو نقصان) وإذا غير بشيء من ذلك خرج عن أسلوب القرآن (ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه و) ما ذكروه من القرآن وإن فرض كونه موزونا بلا تغيير أوليس كذلك فلا يكون شعرا ألا ترى أن (ما يقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقا) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلامه شعرا (ضرورة. و) الجواب (عن الثانية إن المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا إشكال أو) المراد القرآن لكن أريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين) إذ القرآن مشتمل على جميع أصوله (وعن الثالثة إن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعني وتصويره ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الأمور قصدا وبعضها تبعا وتعكس أخرى (وأما قوله إن هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فإن أبا عمرو قرأ إن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف (وقيل) إبقاء الألف في التثنية والأسماء الستة في

الأحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (إن أباها وأبا أباها * قد بلغا في المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) أوليس إبقاء الألف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ هذا فإنه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الألف عن حالها (كما فعل) مثل ذلك (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث وذلك لأنه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي (وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا) أي أنه (واللام) حينئذ تكون داخلة في الخبر ولا بأس إذ هي (تدخل على خبر المبتدأ) وإن كان قليلا (إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من أن كلمة إن بمعنى نعم وحل اللام كما مر (وقول عثمان رضي الله عنه إن فيه لحنا أي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل أن يظن) على تقدير تركه (إن المراد بالسبعة تمامها) أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى إلى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة. (و) الجواب (عن الرابعة إن ما نقل منه آحادا فمردود) لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله فلا بد أن ينقل تواترا (وما نقل) منه (متواترا فهو مما قال الرسول ﷺ أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في إعجازه بل هو أيضا من صفات كماله (وعن الخامسة إن المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه (فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك إذ هو بجميع أجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وإن تفاوتت أجزاؤه في مراتبها (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن إذا كان من عند غير الله واعلم أن الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى إيضاح الواضح والخامسة إنه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فتأمل (وأما

الصرفة فنقول بأن الاعجاز أوليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا وأيا ما كان يحصل المطلوب) أعني إثبات الرسالة بالمعجزة إذ كل منهما معجز خارق للعادة (الكلام في سائر المعجزات) أي ما سوى القرآن وهي أنواع: الأول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: ١] وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة.

النوع (الثاني: كلام الجمادات)، قال أنس كنا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه) الباقر الذي أدرك جمعا من الصحابة منهم جابر (إنه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا للعباس وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك أنه روي عنه عليه السلام إنه قال للعباس يا أبا الفضل الزم منزلك غدا أنت وبنوك إن لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله ﷺ وقال تقاربوا فزحف بعضهم إلى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنوا أبي وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فقلت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين (ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبي عليه السلام في سفر فأقبل أعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام أين تريد قال إلى أهلي ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله فقال له الأعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله ﷺ (وهي على شط الوادي فأقبلت تخد الأرض) أي تشقها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها) وآمن الأعرابي (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبي ﷺ قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت إن كان نبيا لم تضره وإن كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقتلها.

النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فإن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه روى أن راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب إلى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فأقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي أما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلى فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب ألا أحدثك بأعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق فأخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي عليه السلام فأخبره بذلك فقال صدق إن من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى (والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الأعرابي أن يطلقها (فإن أم سلمة روت أن النبي عليه عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فإذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى أذهب فأرضعهما وأرجع فقال أتفعلين ذلك قالت إن لم أفعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فأطلقها فذهبت وأرضعت ورجعت فأوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الأعرابي من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية (فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فإنه روي أن أعرابيا جاء على ناقة حمراء فأناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الأعرابي سرقة فقال ألكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البينة وإن لم تقم فردوه إلى فأطرق الأعرابي فقال له النبي قم لأمر الله وإلا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني وما ملكني أحد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما أومأنا إليها.

النوع (الرابع حركة الجمادات) إليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على الشط الوادي على ما مرت فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضا ففيها معجزتان (و) منها (ما روى ابن عباس) رضي الله عنهما من (إنه) عليه السلام (قال

لأعرابي) جاءه وقال بم أعرف أنك رسول الله (أرأيت لو دعوت هذا العذق) من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع إليه) لما فارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال إليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات آبي إليه.

النوع (الخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ما روى أنس من أن أمه أرسلت حيسا في تور إلى النبي ﷺ فدعا جماعة زهاء ثلاثمائة وقرأ على التور ما شاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله.

النوع (السادس نبوع الماء من بين أصابعه رواه أنس رضي اللّه عنه) فإنه قال أتي رسول الله ﷺ بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الابهام وقال للناس هلموا إلى الشراب قال أنس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروي أن عدد الواردين كان ما بين السبعين إلى الثمانين.

النوع (السابع إخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة) فمن ذلك إخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر ومنه إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى بني العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الأكاسرة إلى غير ذلك من إخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا) لا يحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة (متواترا) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف) لنا في إثبات النبوة

(المسلك الثاني) من مسالك إثبات نبوته ﷺ (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه أيضا (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة (الاستدال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك إنه ﷺ لم يكذب قط

لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد أعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال أوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في لأموال والأنفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخر على طريقة واحدة مرضية (وأخلاقه العظيمة) فإنه ﷺ كان في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر: ٨] وقوله تعالى ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ﴾ [الكهف: ٦] وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩] وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى أن قريشا عرضوا عليه المال ولزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع (وأحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية (وإقدامه حيث يحجم الأبطال) فإنه ﷺ لم يفر قط من أعدائه وإن عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس) كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وإنه) عطف علي أقدامه المندرج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال أي وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال) ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله (من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته) لأن امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الأشخاص لا يدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء) قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته ﷺ من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه (فلا يرد ما يحكي عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة.

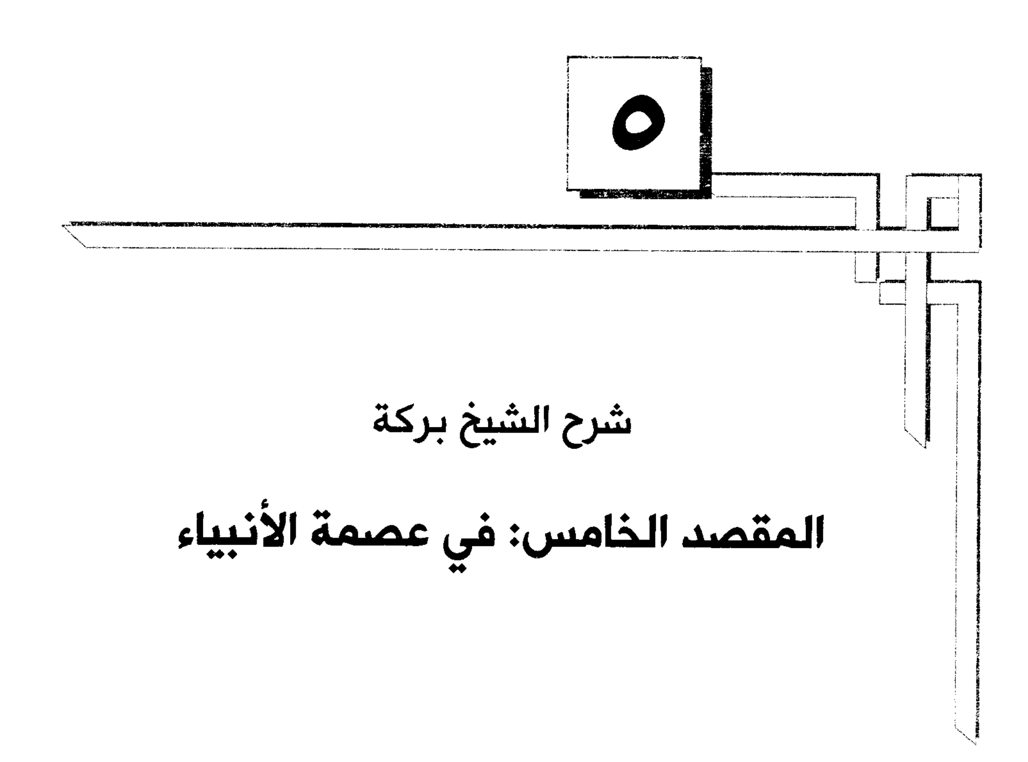
(المسلك الثالث) من تلك المسالك (أخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته ﷺ في التوراة والإنجيل، فإن قيل إن زعمتم مجئ صفته مفصلا أنه يجئ في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل لأنا نجد التوراة والإنجيل

خالين عن ذلك وأما ذكره مجملا فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل) فلا يجديكم نفعا (أو) نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم (قلنا المعتمد) في إثبات نبوته ﷺ كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيارة التقرير.

(المسلك الرابع) وارتضاه الإمام الرازي أنه ﷺ ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين أما على عبادة الأوثان كمشركي العرب وأما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب المفتريات كاليهود وأما على عبادة الإلهين ونكاح المحارم كالمجوس وأما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى (أني بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالأعمال الصالحة (وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الأديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق (ولا معنى للنبوة إلا ذلك) فإن النبي ﷺ هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد ﷺ في علاج القلوب المريضة وإزالت ظلماتها أكمل وأتم وجب القطع بكونه نبيا هو أفضل الأنبياء والرسل قال الإمام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فإنا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له ﷺ فيكون أفضل ممن عداه وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الإن قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) إذ حاصله إن الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم أن المنكرين لبعثته ﷺ خاصة قومان أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما اليهود إلا العيسوية) منهم (فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة واحتجوا) أي اليهود المنكرون (بوجهين: الأول إن نبوته تقتضي نسخ)

دين (من قبله) إذ قد خالفهم في كثير من الأحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) أمر (محال لأنه يدل) أما (على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه إنه) لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) أي في الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) أي لا يعلم فواتها بنسخة فلذلك نسخه (فالجهل وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهملها بلا سبب ثانيا فالبداء) أي الندم عما كان يفعل (والجواب إنه لا يجب رعاية المصلحة) في الأحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وإن وجب) أن تراعي المصالح في الأحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه علي ما يجب رعايته (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا) أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (أوليس بمتحد) إذ تلك لأقوام آخرين وهذه لنا ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغاير لما تعلق به الحكم المفسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال شخص واحد (الثاني) من الوجهين (إن موسى) عليه السلام (نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) أي بيان أنه نفى نسخ دينه (إنه تواتر عنه) قوله (تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض) وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر إليه الفهم (وأيضا) فإنه (إما أن يكون) موسى (قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما والأخيران باطلان أما الثاني) وهو تصريحه بعدم دوامه (فلأنه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها) وإشاعتها (سيما من الأعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لأنه أقوى) حجة له) أي لمن يدعيه (فيه) أي في

جواز نسخه فلا بد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر إجماعا (وأما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وإنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ) إما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) أي دوام السبت (من موسى عليه السلام ولو كان كذلك) أي متواتر كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلا كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود (وأما الترديد فنختار) منه (أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (وإنما لم ينقل) ذلك (تواترا إما لقلة الدواعي) منهم (إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها في التواتر (لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن بختنصر فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذ منهم وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم إنهم لما سلموا صحة نبوته بالأدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بها تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافية لا إلى العرب خاصة فإنه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة.



شرح الشيخ بركة

المقصد الخامس: في عصمة الأنبياء

المقصد الخامس في عصمة الأنبياء

والمقصود بالعصمة: هو حفظ الله أنبياءه من التورط في ارتكاب معصية وأن لا يخلق فيهم ذنبًا، وتتشعب من هذا المعنى مباحث مختلفة تتعلق بزمن العصمة، ومسمى المعصية من كذب أو غيره، والتمييز بين الكبائر والصغائر، والعمد أو السهو، أو الخطأ في الاجتهاد والتأويل إلى غير ذلك من وجوه البحث.

ومن المعاصي التي تحتاج إلى اهتمام خاص: الكذب؛ لأنه يتعلق مباشرة بأداء الرسالة، وقد حكى صاحب الكتاب إجماع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه من دعوى الرسالة، ومن الأمور التي يبلغونها عن الله إلى الخلائق.

واستدل صاحب الكتاب على هذا الحكم بما يلزم على التسليم بدلالة المعجزة، فإنها تدل على أن الله بصدق بها على صدق من أوقعها على يديه في كل ما ينقله إليهم من أمور الرسالة التي حملها من الله إليهم، فلو وقع منه الكذب في شيء من ذلك كان مناقضا عقلا لدلالة المعجزة على صدقه فتصبح المعجزة دالة على الصدق غير دالة على الصدق معًا، أو نقول: إنه لو جاز عليه التقول والافتراء والكذب في رسالته عقلا لبطل كون المعجزة دالة على صدقه، وانقلاب المعجزة من دالة إلى ان تكون غير دالة باطل محال، فبطل ما أدى إلى ذلك وهو جواز وقوع الكذب منهم في ذلك، هذا في تعمد الكذب، فهل يجوز صدور الكذب عنهم في ما يخص الرسالة سهوا أو نسيانا !؟

هناك من جوزه سهوا، أو على سبيل النسيان.

وهناك من أحاله ومنعه، فقد منعه كثير من الأئمة الأعلام، منهم الأستاذ أبو إسحق بنفس الدليل السابق من دلالة المعجزة على صدقهم في كل ما يبلغونه عن الله، فلو جوزنا وقوع الكذب منهم ولو سهوا ونسيانا كان مخالفاً لدلالة المعجزة، ونقضا لدلالتها وهو باطل ممتنع.

وقال القاضي أبو بكر: إن دلالة المعجزة على صدق النبي وعلى عدم وقوع الكذب منه يكون فيما يكون قصداً وعمداً، بخلاف ما لو وقع سهواً ونسيانا فلا تشمله دلالة المعجزة، ومن هنا كان النسيان أو فلتات اللسان غير داخلة في مدلول المعجزة، وبهذا لا يلزم من وقوع الكذب منهم سهوا أو نسيانا أو سبق لسان نقض لدلالة المعجزة؛ لأنها في الكذب العمد، دون السهو والنسيان.

ثم تحدث صاحب الكتاب عن سائر الذنوب الأخرى، غير الكذب، وفي غير تبليغ الرسالة، ومنها الكفر.

فذكر أن الأمة أجمعت على عصمتهم منه، قبل البعثة أو بعدها، دون خلاف لأحد منهم في ذلك، لكن الأزارقة من الخوارج الذين يرون أن ارتكاب الذنب كفر، قد جوزوا وقوع الذنب منهم فيلزم على ذلك – من حيث جواز وقوع الذنب، والذنب كفر – جواز وقوع الكفر منهم بارتكاب الذنب، بل ذكر أنه يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز أن يبعث الله نبيًّا يعلم أنه يكفر بعد نبوته، ولعل مقصودهم: أن يرتكب ذنبا من الذنوب فيكون كفرا على ما هو رأيهم.

ومع الإجماع الذي ذكره على عصمتهم من الكفر فقد بين أن الشيعه جوزوا للنبي أن يتظاهر بالكفر عند خوف الهلاك من باب التقية – على ما هو مذهبهم – في وجوب التقية عند خوف الهلاك – لأن إظهار الإسلام عندئذ يؤدي إلى إلقاء النفس في التهلكة وهو منهي عنه.

ويرد عليهم: بأن ذلك يؤدي إلى إخفاء الدعوة بالكليّة، وعدم تبليغ الرسالة منذ البداية؛ لأن أَولى الأوقات بالتقية من حيث التعرض للأخطار هو هذا الوقت في أوائل أوقات الدعوة من حيث قلة الموافقين الذين يتبعونه، أو حتى عدمهم بالكامل، يضاف إلى ذلك كثرة المخالفين والمناوئين والمعاندين، يضاف إلى ذلك أن الأنبياء عليهم السلام لم يبالوا بما ينالهم من اضطهاد وأذى في سبيل تبليغ الرسالة.

وأجاب الشيعة على هذا الاعتراض: بأنهم قالوا بجواز استعمال مبدأ التقية في هذه الأحوال، والجواز لا ينافي التخلف في بعض الأحوال، فإن قيل لهم:

إنكم تقولون بجواز استعمال التقية، لكن دليلكم على ذلك يؤدي إلى الوجوب لا الجواز فقط؛ لأنكم ترون أن إلقاء النفس في التهلكة منهي عنه في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥] فيجب عندئذ استعمال التقية، لا مجرد أنه يجوز.

وقد يقال لهم: إن إبراهيم عليه السلام في زمن نمرود وموسى عليه السلام في زمن فرعون، كانا عرضة لأبشع أنواع العذاب والهلاك، ومع ذلك لم يبالوا وجاهروا بدعوتهم، حتى إن إبراهيم عليه السلام قد ألقي في النار فعلا، ولم يبال بما يفعلون.

فيقول الشيعة رداً على ذلك: إن إلقاء النفس في التهلكة لم يلزمهم؛ لأنه إنما يلزم لو لم يكن عندهم علم من الله بأنه يحفظهم، ولا يمكن منهم أعداءهم، وموسى وهارون عليهما السلام﴿ قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴾ [طه: ٤٥]، قال: ﴿ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه: ٤٦] فلم يكن هناك عندئذ خوف من التهلكة.

وقد يجاب على ذلك: بأن عدداً من الأنبياء عليهم السلام تعرضوا للأذى والهلاك والقتل، ومع ذلك لم يبالوا، ولم يستعملوا مبدأ التقية ويتظاهروا بالكفر.

وقد يعود الشيعة مرة أخرى ليقولوا: نحن إنّما نُجوز أن يستعملوا مبدأ التقيّة ولا نُوجبها.

وما عدا ذلك من الذنوب فهي: إما كبائر، وإما صغائر، وكل منهما إما أن يقع منهم قصدًا وعمدًا أو سهوًا ونسيانًا، وكل واحد من هذه الأربعة إما قبل البعثة أو بعدها.

أما ارتكاب الكبائر عمدًا بعد البعثة، فقد منعه جمهور العلماء من المحققين والأئمة، بحيث لا يمكن أن تقع من أحد منهم عمدًا، وإن خالفهم في ذلك الحشوية من أهل الظاهر، لكن المانعين اختلفوا في الاستدلال على ذلك.

فقال الأكثرون مثل القاضي، والمحققون من الأشاعرة: إنه لا يوجد دليل عقلي على وجوب العصمة في غير مسائل التبليغ؛ لأن المعجزة وإن دلت عقلا على عصمتهم فدلالتها قاصرة على عصمتهم في ما يبلغونه عن الله، حيث إن المعجزة تثبت صدقهم في

ذلك دون شيء آخر، وعلى فالاستدلال على عصمتهم من تعمد الكبائر إنما يكون بدليل من السمع ومن إجماع الأمة.

قالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في التحسين والتقبيح العقليين، وفي وجوب رعاية الصلاح والأصلح: إنه يمتنع وقوع الكبائر منهم عمدا بالدليل العقلي أيضا؛ ذلك لأن صدور الكبائر عنهم عمدا يسقط هيبتهم عن القلوب وتضيع ما يستحقونه من توقير واحترام، فتسقط رتبتهم في الأعين، وذلك يؤدي إلى نفرة الناس عنهم وعدم الانقياد لهم وانفضاض الناس من حولهم.

ويلزم على ذلك ترك الناس على ما هم فيه من فساد، وعدم التمكن من استصلاحهم وتبليغ الرسالة إليهم كما ينبغي، ومن هنا تصير الرسالة عبثًا، ويكون توجيهها مخالفًا لمقتضى العقل والحكمة، وذلك كله محال.

وقد يقال ردا على ذلك: إن هذا اللازم لا يتم إذا لم يظهر للناس فعل الكبيرة، فلا يصح هذا الاستدلال العقلي عندئذ.

ثم يمكن أن يجاب على ذلك: بأن سقوط الهيبة، وما يترتب عليه لازم على صدور الكبيرة ولو صدرت سرا.

أما صدور الكبيرة سهوا ونسيانا أو بناء على خطإ في الاجتهاد والتأويل فقد جوزه الأكثرون، قال صاحب الكتاب: والمختار خلافه، أي أنه لا يقع منهم ولو على سبيل النسيان أو الخطأ في التأويل.

وأما ارتكاب شيء من الصغائر عمدا، فقد جوزه الجمهور ومنعه الجبائي من المعتزلة، فإن كان على سبيل السهو أو الخطأ في التأويل فقد أجازه أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة، إلا إذا كانت مقترنة بمعنى من معاني الخسة والدناءة بحيث تلحقه بالسفلة والأراذل من الناس أو بحيث تمحو توقيره واحترامه في أنظار الناس.

وقد عقب الجاحظ من المعتزلة على ذلك بجواز صدور الصغيرة منهم سهوا، عدا الصغائر التي تدل على الخسة والدناءة، وبشرط أن ينبهوا إلى ذلك فيستجيبوا،

وقد تابعه على ذلك كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر، وكذلك يقول معاشر الأشاعرة.

ومن الواضح أن البحث فيما مضى كان فيما يكون بعد الوحي.

أما ارتكاب الكبيرة قبل الوحي والاتصاف بالنبوة، فإنه لا دلالة على منعه، لا من العقل ولا من السمع، ومن هنا قال أكثر الأشاعرة وجمع من المعتزلة: بأنه لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة.

أما أكثر المعتزلة فقد منعوا أن يصدر من النبي كبيرة – وإن تاب منها –؛ لأن صدور الكبيرة منه يوجب النفور منه، وهو يؤدي إلى الامتناع عن اتباعه أو استماعه فتفوت المصلحة من البعثة والرسالة، وهذا مخالف لمقتضى الحكمة.

ومنهم من منع ما ينفر الطباع منهم، ومن متابعتهم مطلقا، سواء كان ذنبا أو غير ذنب منهم، أو ممن له علاقة بهم تؤثر في مكانتهم واحترامهم، كأن يكون لبعض آبائهم أو أمهات زلات تنقص من أقدارهم وتصمهم بشيء من الخسة أو وضاعة الأصل.

وقالت الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة سهواً أو خطأً في التأويل قبل الوحي، فما بالك بالعمد، وما بالك بها بعد الوحي!!

قال المصنف رحمه الله: يمكن أن نستدل على ما اخترناه من أن الانبياء عليهم السلام معصومون في زمان نبوتهم عن ارتكاب الكبائر مطلقاً، وعن تعمد ارتكاب الصغائر بعدة أدلة، منها:

أولا: لو صدر عنهم شيء من ذلك لحرم اتباعهم فيه، مع وجوب اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم إجماعا، ولقوله تعالى ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١] ففي هذه الحالة يحرم اتباعهم ويجب اتباعهم، وهذا تعارض ظهر من جراء تجويز أن يقع منهم شيء من ذلك، فيكون هذا التجويز باطلاً.

الثاني: من ارتكب ذنبا لصدق عليه اسم الفسق، والفاسق ترد شهادته إجماعا؛ لقوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [الحجرات: ٦]، ورد شهادة

النبي باطل بالاجماع، وكذلك يقال: إن من لا تقبل شهادته فيما قل، وكان عرضة للزوال من متاع الدنيا كيف تقبل شهادته في أمور الدين القيم، وفيما ينقله إلى الناس من وحي رب العالمين !!؟

الثالث: صدور الذنب يوجب زجر المذنب وتعنيفه لعموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو صدر عن نبي لكان عرضة للأذى بالزجر والتعنيف، مع أن إيذاءه حرام إجماعًا، ولقوله تعالى ﴿لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، فلو تعرض لهم أحد بنهيهم وزجرهم لكان عرضة لهذا الوعيد، ولو تركهم لكان تاركًا للأمر بالمعروف عن المنكر، وفي هذا تعارض غير مقبول، خاصة وأن الله تعالى يقول تهديدا ووعيداً ومذمة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: ٢] ويقول ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾ [الجن: ٢٣] ويقول ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [هود: ١٨] ويقول ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ [البقرة: ٤٤] فهل يعقل أن يتعرض نبي لمثل ذلك على فرض أنه يجوز عليه ارتكاب المعصية، لا غرو أن يكون هذا باطلا.

الرابع: لو جوزنا وقوع الذنب منهم لكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة؛ لأن علوَّ المرتبة يلزمه مضاعفة العقوبة، ولا رتبة في الكرامة أعلى من مرتبة الأنبياء وهي رتبة تستوجب أعظم الشكر وأعظم الطاعة، فإن قابلها نبي بالمعصية كان العقاب عليها أشد، ولذلك ضوعف حد الحر، وقيل لنساء النبي ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ﴾[الأحزاب: ٣٠] وقيل لهن ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٣٢].

الخامس: أن الظالمين لا ينالهم عهد الله؛ لقول الله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤] فالعاصي والمذنب ظالم لنفسه، فإن كان المقصود بكلمة العهد في الآية: النبوة فالأمر واضح، وإن كان المقصود عهد الإمامة، فالنبوة من باب أولى؛ لأن الإمامة أدنى درجة من النبوة، فإذا لم ينل العهد الإمامة، فإنها لا تنال النبوة من باب أولى؛ لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى بداهة.

السادس: لو جاز وقوع الذنب منهم لما كانوا من عباد الله المخلصين؛ لأن الذنب يقع بإغواء الشيطان، والشيطان لا يغوى عباد الله المخلصين، مصداقا لقوله تعالى حكاية عنه وتصديقا له في ذلك ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩ - ٤٠] فلو أذنبوا للزم أن يكونوا بسبب إغواء الشيطان من غير المخلصين، وهذا اللازم باطل؛ لقوله تعالى في حق بعض أنبيائه مثل ابراهيم وإسحق ويعقوب عليهم السلام: ﴿ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ﴾ [ص: ٤٦]، ومثل يوسف في قوله ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ۚ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤].

وقد يرد على ذكر هؤلاء دون غيرهم أنه لا يدل على أن الآخرين لم يصل إليهم إبليس بغوايته، وأنهم لا يرتكبون ذنبًا.

السابع: أن قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سبأ: ٢٠] يدل على أن فريقا من المؤمنين لم يتبعوا إبليس، فإن كانوا هم الأنبياء فذلك هو الذي نريد، وإن كانوا من غير الأنبياء، فالأنبياء لم يتبعوه من باب أولى، وإلا كان بعض المؤمنين من غير الأنبياء أفضل من الأنبياء؛ لقول الله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣].

وكون بعض المؤمنين أفضل من الأنبياء باطل بالإجماع؛ لذلك وجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه، ولم يذنبوا.

الثامن: أن الله تعالى قسم المكلفين قسمين متمايزين: أحدهما حزب الله، والآخر حزب الشيطان، فالمطيع من حزب الله، والمذنب لا يكون من حزب الله، وإلا لبطل التقسيم، وأصبح حزب الله يشتمل على الطائع والعاصي، وهذا باطل، فوجب أن يكون من حزب الشيطان حتى يستقيم التقسيم، ويلزمه أن يكون من الخاسرين وفقا لقوله تعالى ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المجادلة: ١٩] فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض آحاد الأمة من المطيعين من حزب الله المفلحين،

كان بعض آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء، ولا شك في أن ذلك واضح البطلان.

التاسع: قوله تعالى تعقيبًا على ذكر بعض الأنبياء في السورة المسماه باسم «الأنبياء» ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠] وكلمة الخيرات جمع «خير» محلى بالألف واللام يعطيه معنى العموم في الأقوال والأفعال، وجميع ما يصدر منهم من ذلك، وفي التروك كذلك، كما في المنهيات.

وكذلك قوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧] فالمصطفين والأخيار محليان بالألف واللام، فهما يتناولان جميع الأفعال والتروك، يدل على هذا الشمول: أنك يمكن أن يستثنى من كل منهما؛ إذ يمكن أن تقول: فلان من المصطفين إلا في فعل كذا، أو إهمال كذا، وأن تقول: الأخيار في كل الأمور إلا في كذا وكذا، فإذا ذكرتهم الآية على أنهم من المصطفين الأخيار بغير استثناء دل ذلك على أنهم كذلك في الأمور كلها فعلاً وتركاً فلا يجوز صدور الذنب عنهم.

لا يقال: إن الاصطفاء لا ينافي وقوع الذنب بدليل قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: ٣٢] فقسم المصطفين إلى: الظالم لنفسه، والمقتصد، والسابق للخيرات.

لأنا نقول: إن الضمير في قوله «فمنهم «راجع إلى «عبادنا «لا إلى «اصطفينا»؛ وفقا للقاعدة التي تقول: إن الضمير يعود الى أقرب مذكور صالح لذلك.

وذكر الشارح رحمه الله أن هذه الحجج قد أوردها الإمام الرازي في كتاب الأربعين، وفي غيره من كتبه وتصانيفه.

وعقب المصنف رحمه الله بأن دلالة هذه الأدلة ليست نصًا في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة مطلقا عمدا أو سهوا، وعن الصغيرة عمدا.

فإن وجوب اتباع النبي إنما يكون فيما يصدر عنه قصدا لا سهوا، وبشرط أن لا ينهانا عنه، وبإن رد الشهادة يكون مع ثبوت الفسق، وهو لا يثبت بارتكاب الصغيرة ولو عمدا كما أنه لا يثبت بارتكاب الكبيرة سهوا.

وأما الزجر والتعنيف فإنما يصح مع من يرتكب الكبيرة عمدا دون الساهي، ومن اجتنب الكبائر فقد يعفى عن الصغيرة النادرة ولو عمداً، ويمكن لك أن تتابع بقية الاستدلالات التي أوردها.

بقي أن المخالف الذي يرى جواز وقوع الكبائر منهم سهوا والصغائر ولو عمدا، يحتج ببعض قصص الأنبياء عليهم السلام التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار، وهي صدور الذنب منهم في زمن نبوتهم.

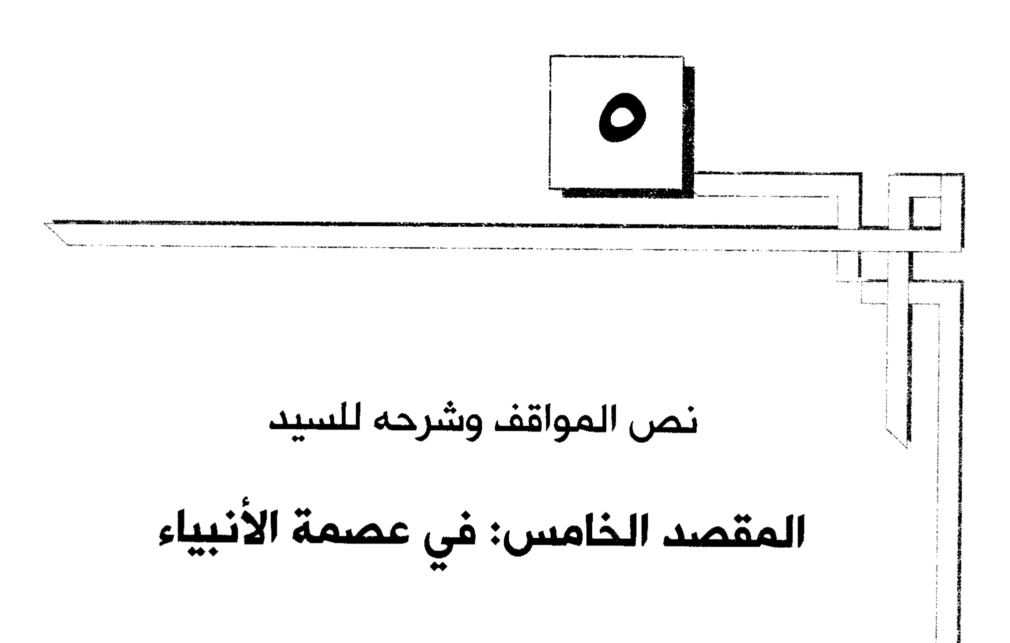
والجواب في ذلك إجمالاً:

أن ما نقل إلينا منها بطريق الآحاد يجب رده وعدم قبوله؛ لأن نسبة الخطأ إلى الراوي أهون من نسبة المعصية إلى نبي.

وما ثبت منها متواترا صرفناه عن ظاهره إلى ما يمكن أن يحتمله من معان أخرى؛ لما لدينا من دلائل العصمة، فإن لم نجد له محملاً آخر حملناه على أنه كان قبل البعثة، أو أنه وقع من قبيل ترك الأولى، أو من قبيل الصغائر التي صدرت عنهم سهواً، وإن سمي ذنبا، فذلك من قبيل مراعاة شرف النبوة، وكذلك يكون الأمر فيما يطلب الاستغفار منه، أو ما يعترف صاحبه بأنه ظلم لنفسه، كما في قصة آدم عليه السلام حين قال: «ربنا ظلمنا أنفسنا»، فإن هذه الأمور الثلاثة من تسميته ذنبا وطلب المغفرة منه، ونسبة الظلم بسبب إنما هو بالنسبة لعظمه في جانب علو قدرهم وشرف مكانتهم، من باب قولهم: حسنات الأبرار سيئات المقربين، وهم بنسبة ذلك إلى أنفسهم قد يكون القصد منه التواضع لعظمة الله وهضم أنفسهم على سبيل التضرع والابتهال إلى الله تعالى كي يعفو ويصفح.

ومن جوز صدور الصغائر عنهم عمدا، يمكن له أن يزيد في الجواب عن ذلك: بأن يرى أن ما صدر من النبي عمداً كان من الصغائر لا من الكبائر.

هذا، ثم بدأ الكتاب بعض هذه القصص المروية عن الأنبياء عليهم السلام، ويناقش بعض من تعرضوا لها مدعين أنها تشكك في مبدأ العصمة بالنسبة للأنبياء، ومن المستحسن أن تراجع في نص الكتاب، فإنه أوفى وأكثر بيانًا.



نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد الخامس: في عصمة الأنبياء

المقصد الخامس في عصمة الأنبياء

أجمع أهل الملل والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) إلى الخلائق إذ لو جازا عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) أي: صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف، فمنعه الأستاذ) أبو إسحاق (وكثير من الأئمة) الأعلام (لدلالة المعجزة علي صدقهم) في تبليغ الأحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا للدلالة المعجزة وهو ممتنع، (وجوزه القاضي) أبو بكر (مصيرا منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها علي الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (وأما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهي إما كفر أو غيره) من المعاصي (وأما الكفر فأجمعت الأمة علي عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك (غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته (وجوزوا الشيعة إظهاره) أي إظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك؛ لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعًا؛ لأنه (يفضي إلى إخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ لرسالة؛ (إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق أو عدمه (وكثرة المخالفين)، وأيضا ما ذكروه منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك، (وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر وكل منهما إما) أن يصدر (عمدا وأما) أن يصدر (سهوا) فالأقسام أربعة وكل واحد منها إما قبل البعثة أو بعدها (أما الكبائر) أي صدورها عنهم عمدا (فمنعه الجمهور) من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه إلا الحشوية

(والأكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضي والمحققون من الأشاعرة: إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك.(وقالت المعتزلة بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والأصلح (يمتنع ذلك عقلا) لأن صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (وأما) صدورها عنهم (سهوا) أو على سبيل الخطأ في التأويل (فجوزه الأكثرون) والمختار (وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور إلا الجبائي) فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم إنما هو فيما أوليس من صغائر الخسة كما ستعرفه (وأما) صدور الصغائر (سهو فهو جائز اتفاقا) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (لا الصغائر الخسية) وهي ما تلحق فاعلها بالأراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة (كسرقة حبة أو القمة) فإنها لا تجوز أصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام (وقال الجاحظ) يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا (بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الأشاعرة (هذا كله بعد الوحي) والاتصاف بالنبوة (وأما قبله فقال الجمهور) أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضا (وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه أي صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) أي سواء لم يكن ذنبا لهم أو كان (كعهر الأمهات) أي كونها زانيات (والفجور في الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض

لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤن عنها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي، لنا) على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا. وجوه:

الأول: لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب (وأنه) أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم (واجب للإجماع) عليه، ولقوله تعالى ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١].

الثاني: لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [الحجرات: ٦] واللازم باطل بالإجماع ولأن من لا تقبل شهادته في القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي القائم (إلى يوم القيامة.

الثالث: إن صدر عنهم) ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم (وإيذاؤهم حرام إجماعا ولقوله) تعالى «والذين يؤذون الله ورسوله».. الآية (و) أيضا لو أذنبوا (لدخلوا تحت قوله (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم و) تحت (قوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [هود: ١٨] و تحت (قوله لوما ومذمة ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: ٢] و) قوله ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ [البقرة: ٤٤] فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل إجماعا.

الرابع: ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوء حالا من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم) أي للأنبياء (العذاب) على الذنب (إذ الأعلى رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم) المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كأحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافا مضاعفة.

الخامس: ولم ينالوا) أيضا عهده تعالى لقوله ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] والمذنب ظالم لنفسه (وأي عهد أعظم من النبوة) فإن حمل ما في الآية على عهده النبوة فذاك وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى.

السادس: ولكانوا) أيضا غير مخلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٣٩ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩ - ٤٠] واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم وإسحاق ويعقوب ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾ [ص: ٤٦] وفي) حق (يوسف ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]) وقد رد على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل إليهم إغواء إبليس ولم يذنبوا.

السابع قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سبأ: ٢٠] فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك) مطلوبنا (وإلا) أي وإن لم يكونوا إياهم بل كانوا غيرهم (فالأنبياء) أيضا لم يتبعوه (بالطريق الأولى) فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين (أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطل بالإجماع فوجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه ولم يذنبوه.

الثامن إنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) وذلك لأن المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه أيضا لبطل التقسيم (فيكونون) أي الأنبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [المجادلة: ١٩] مع أن الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء وذلك مما لا شك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في إبراهيم وإسحاق ويعقوب) والأنبياء الذين استجيبت

دعوتهم ﴿كَانُوا۟ يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠] والجمع المحلى بالألف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الأفعال والتروك (وقوله ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧] وهما) يعني قوله المصطفين وقوله الأخيار (يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء) إذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين إلا في كذا ومن الأخيار إلا في كذا فدل على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ٣٢]...

الآية فقسم المصطفين إلى الظالم والمقتصد والسابق لأنا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع إلى العباد لا إلى المصطفين لأن عوده إلى أقرب المذكورين أولى (فهذه حجج العصمة) أوردها الإمام الرازي في الأربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبير سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية) فإن الاتباع إنما يجب فيما يصدر عنهم قصد إلا سهوا ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له في الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فإنما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا أيضا (بقصص الأنبياء) التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (إجمالا إن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على أنه كان قبل البعثة أو) كان (من قبيل ترك الأولى أو) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الأولى أو الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) في مثل قوله تعالى ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ﴾ [الفتح: ٢] (ولا الاستغفار منه

ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين (إذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) عنهم أو (عندهم) ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الأولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (أو إن) أي أو لأن (قصدوا به هضما من أنفسهم) وكسرا لها بأنها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة) في الجواب إذ يزداد له وجه آخر وهو أن يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فمنه) أي من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفيقهوا) أي تكلموا بملء أفواههم (في التمسك بها من ستة أوجه:

الأول قوله تعالى ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] مؤكدا بقوله «فَغَوَىٰ» فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣] والغواية تؤكد ذلك؛ لأنها اتباع الشيطان لقوله تعالى ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾[الحجر: ٤٢].

(الثاني: قوله تعالى ﴿فَتَابَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة: ٣٧] ولن تكون التوبة إلا عن الذنب) لأنها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود إليها

(الثالث: مخالفته النهي عن أكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب.

(الرابع: قوله تعالى ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥] جعلهما الله من الظالمين على تقدير الأكل منها والظلم ذنب.

(الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما ﴿رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣] والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة

(السادس قوله تعالى ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾[البقرة: ٣٦] واستحقاق الاخراج بسبب إزلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعي أنه في الجنة ولا أمة له) هناك (كان نبيًّا) مبعوثًا لتبليغ الأحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى ﴿فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [طه: ١٢١ - ١٢٢] فإن كلمة ثم للترخي والمهملة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقيعة) أي الطعن (في الأنبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه إلا للعمة) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد يتمسك في ذنبه) أي ذنب آدم (بقوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأعراف: ١٨٩] هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (لسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية) فإن الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع إليها إذ لم بتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الاشراك وقصته أن حواء لما أثقلت أي حان وقت ثقل حملها جاءها إبليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما أدري فلما ازداد ثقلها رجع إليها وقال كيف تجدينك فقالت أخاف مما خوفتني به فإني لا أستطيع القيام فقال أرأيت لو دعوت الله أن يجعله إنسانا مثلي ومثل آدم أتسمينه باسمي فقالت نعم ثم أنها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا أي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها إبليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب: إن أكثر المفسرين على أن الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي يجعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا أنه خلقها منه (وإشراكهما) بالله (تسميتها أبناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وإن صح أنه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الألوهية وفعله) أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته

مع الرجوع عنه إلى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (أو لعله) كان (قبل النبوة) فإن قلت قد مر امتناع الكفر على الأنبياء مطلقا قلت معنى إشراكهما بالله أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا أنه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون (ومنه) أي ومن ذلك المجمل (قصة إبراهيم عليه السلام وأظهر ما يوهم الذنب) في قصته أمران: الأول قوله) في حق الكواكب (هذا ربي) فإن كان ذلك عن اعتقاد كان شركا وإلا كان كذبا (و) الجواب أن يقال (لا يخفي أنه) أي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) إذ لا يتصور النبوة إلا بعد تمام ذلك النظر فلا إشكال إذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك أن تقول إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة إذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت أربابا كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل.

(الثاني) من الأمرين: (قوله رب أرني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله) على إحياء الموتى (كفر، و) الجواب: إن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة عليه، بل (في الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما أوليس في علم اليقين فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال إنما سأل عن كيفية الإحياء لا عنه لأن الإحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الإجمالية المفضية إلى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الإحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى) وذلك علامة أن الله تعالى قد اتخذه خليلا (فأراد) إبراهيم (أن يعلم أهو هو) و (كيف) لا تحمل الآية عليها مر و (الشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة إبراهيم ﷺ قوله بل فعله كبيرهم فإنه كذب قلنا هو من قبيل الإسناد إلى

السبب فإن حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه نظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب قلنا إن النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكما قدرته من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى أخبره بأنه إذا طلع النجم الفلاني فإنه يمرض.

ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه: الأول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) أي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب إني ظلمت نفسي وقوله فعلتها إذا وأنا من الضالين. الجواب إنه كان قبل النبوة) وأيضا جاز أن يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولا على التواضع وهضم النفس.

(الثاني إنه أذن لهم في إظهار السحر لقوله ألقوا ما أنتم ملقون) وإظهاره حرام فيكون إذنه أيضا حراما. (الجواب إنه) أي إظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فإنه مما تختلف فيه الشرائع بحسب الأوقات (أو علم) موسى (أنهم يلقون) سواء (أذن لهم أم لا بدليل ما أنتم ملقون) فلا يكون ذلك الإذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (أو أراد إظهار معجزته) في عصاه وتلقفها لما أفكوه (ولا يتم) ذلك الإظهار في ذلك المقام (إلا بذلك) الإذن (فكان واجبا لكونه) مقدمة للواجب (أو أراد) ألقوا ما أنتم ملقون (إن كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله إلى قوله إن كنتم صادقين.

الثالث) قوله (وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه هارون كان نبيا فإن كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك والمطلوب ولا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (والجواب أنه لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدنيه إلى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة (فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه) أي يعتقدوا أنه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى أنه لما مات هارون في غيبتهم قالوا إن موسى قتله وقد أجيب أيضا بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا إذا أراد إصلاح غضبان أو تسكين مصاب وبأن موسى لما غالب

عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الإنسان بنفسه عن عض يده وشفته وقبضه على لحيته إلا أنه نزل أخاه منزلة نفسه لأنه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر قال الآمدي لا يخفي بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل.

(الرابع قوله) أي قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا أمر وشيئا نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال إن كان فعل الخضر منكرا فذاك وإلا كان موسى كاذبا (قلنا) أراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى أن من نظر إلى ظاهر هذه الواقعة ولم ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شئ منكر (أو أراد عجبا) فإن من رأى شيئا عجيبا جدا فإنه قد يقول هذا شئ منكر (وفعل الخضر) لما كان بأمر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) عليه السلام وهي أنه طمع في امرأة أوريا فقصد قتله بإرساله إلى الحرب مرة بعد أخري (و) هذه (القصة) على الوجه الذي اشتهرت به (مختلفة) أي مفتراة (للحشوية إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام) يعني أن الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها أنه ذو الأيدي أي القوة وأراد القوة في الدين لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الوجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل إلى الفجور والقتل ومنها أنه أواب أي رجاع إلى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظبا على القصد إلى أعظم الكبائر ومنها أنه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والإشراق وسخر له الطير محشورة كل له أواب أفترى أنه سخر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل إلى القتل والزنا ومنها أنه أوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل أنه اتصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الزوج والمنكوحة ومدحه أيضا بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الأرض وهذا من أجل المدائح وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق

داود عليه السلام (بل تصور قوم قصره للايقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا أنهم إنما قصدوه لأجلها لا لسوء به من قتل النفس أو سرقة المال (ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى إنما فتناه اختبرناه في أنه حين أساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة أو لا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طلبا لعفو الله عنهم وأن يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له أي غفرنا لأجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي أتى به أولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج إلى نسبة الكذب إلى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط الذمة البليغة بأوصاف الكمال قال الإمام الرازي من أنصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشوية (ومنه قصة سليمان) عليه السلام والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه.

(الأول) التمسك بقوله تعالى ﴿ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِيِّ﴾ [ص: ٣١] أي بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فإن ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر الله حتى روي أنه فاتت عنه صلاة العصر (والجواب أنه لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب) فإن الإنسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب أن يحبه فإذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربي أي بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة أي لأجلها فالمعنى أن ذلك الحب الشديد إنما حصل بسبب ذكره أي أمره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لأن رباط الخيل) في دينهم كان (بأمره) كما في ديننا إذ هو مندوب إليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها وأعناقها إكراما لها) وإظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من أعظم الأعوان في دفع أعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب إليه طائفة حيث قالوا المعنى أنه ﷺ جعل يمسح السيف بسوقها وأعناقها أي يقطعها أما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من أجلها وأما للتصديق بها

(ضعيف) جدا (إذ لا دلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق وأما إذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير تواترت إلى الشمس أبعد المحتملين) يريد أن ذلك الضمير يحتمل أن يعود إلى الشمس إذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشي وأن يعود إلى الصافنات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحا دون الشمس وأيضا هي أقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ أنه أمر بإعدائها حتى تواترت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم أمر بردها فلما وصلت إليه أخذ يمسحها لما مر.

(الثاني) التمسك بقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَنَ ﴾ [ص: ٣٤] وقصته أنه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالا على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح إليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف إنك مفتون بذنبك فتب إلى الله فخرج إلى فلاة وقعد على الرماد تائبا إلى الله سبحانه وتعالى. (الجواب) أن هذه الحكاية الخبيثة التي يرونها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فإنه قال (النبي ﷺ) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل إن شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال إن شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور في الآية (إنما كان لترك الاستثناء) لا لمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فإنه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين إن عاش ولده لم ينفك عن السحرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غداءه فمات) ذلك الولد في السحاب (فألقي على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه.

(الثالث) التمسك بما حكي عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) فإنه (حسد) فيكون ذنبًا. (الجواب) إنه أوليس حسدا بل (معجز كل نبي) إنما كان (من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان) ما افتخر به أهل زمان سليمان (هو الملك) أي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (وأراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد إلى آخر (فطلب) من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي أي ملكا لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري (وأراد الملك العظيم من القناعة) وذلك إن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته إلى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فإنه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم أيضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطلق المصابرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا (فظن أن لن نقدر عليه أن لن نضيق عليه) فإنه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (وإني كنت من الظالمين أي لنفسي بترك الأولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت أي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتناول أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا ﷺ (والاحتجاج بها من وجوه).

(الأول ووجدك ضالا فهدي) ولا شك أن الضال عاص (الجواب إنه قبل النبوة أو) أراد (ضالا في أمور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله تعالى ﴿ مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَاغَوَىٰ ﴾ [النجم: ٢]؛ إذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا.

(الثاني: ما روي أنه) ﷺ لما أشد عليه إعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به إليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله تعالى ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم: ١٩ - ٢٠]: تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر (فأتاه جبريل) عليه السلام بعد ما أمسى (وقال) له (تلوت على الناس ما لم أتله عليك) فحزن النبي ﷺ لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته لخ والجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (إنه من إلقاء الشيطان) يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي (حتى ظن أنه عليه الصلاة والسلام قرأها وإلا) أي وإن لم يكن من إلقائه بل (كان النبي عليه الصلاة والسلام قارئا لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز إجماعا (وأيضا ربما كان) ما ذكر من العبارات (قرآنا وتكون الإشارة بتلك الغرانيق) إلى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام) أي لإيهامه المشركين أن المراد به آلهتهم (أو المراد) على تقدير حمل أتمنى على تمني القلب وتفكره (ما يتمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى حينئذ أن النبي إذ تمني شيئا وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى ما لا ينبغي ثم إن الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (أو) نقول عن التقدير الأول أيضا (هو) أي قوله تلك الغرانيق إلى آخره كان من القرآن وأريد بالغرانيق الأصنام لكنه (استفهام إنكار) حذف منه أداته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها

(الثالث قصة زيد وزينب. والجواب إنه) أي نكاح زينب كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيدا إذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف إنه إن طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك وأخفى في

نفسه ما أوحي إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه إياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك (أن يتزوجها النبي) عليه الصلاة والسلام بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى أعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بأمر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال إنه أحبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي ﷺ عن مثله وإن صح فميل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته إياها منهم من قال لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل وإلا كأن أمره بإمساكها أمر بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لأن النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله أمر صعب لا ينقاد له إلا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (أو التعرض للطعن) من الأعداء.

(الرابع ما كان لنبي أن يكون له أسرى إلى قوله عذاب عظيم والجواب إنه عتاب على ترك الأولى) الذي هو الاثخان (فإن التحريم) أي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله تعالى ﴿ لَّوۡلَا كِتَٰبٞ ﴾.. إلى آخر الآية أنه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء.

(الخامس ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٣] **والعفو إنما يكون عن الذنب الجواب إنه تلطف في الخطاب)** على طريقة قولك أرأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هوانه تعالى عفا عنه ثم عاتبه إذ هو باطل قطعا وإليه أشار بقوله (وإلا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) إن سلم أن هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب إنما كان (بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فإنه عليه الصلاة والسلام أذن جماعة تعللوا بأعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب.

(السادس ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره (الجواب) بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة أو) هو (ترك الأولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه إياه (أو) نقول إنه جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب أوزارها فجاز أن يكون ههنا مستعملا (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لإصرار قومه) على إنكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين فلما أعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي هذا التأويل قوله تعالى ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤] وقوله ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٦].

(السابع قوله ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] و) قوله ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ [غافر: ٥٥] و) قوله ﴿لَّقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [التوبة: ١١٧] إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب (الجواب: إنه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان إحديهما متقدمة على الأخرى (أو) إنه (ترك الأولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (أو) نقول (نسب إليه ذنب قومه) فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمتك وما تأخر منه واستغفر لذنب أمتك وتاب الله على أمة النبي ﷺ وأتباعه (وأما ما يقال إن المصدر مضاف إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك) أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع إيذائهم إياك فلا يخفي ضعفه فإن ذلك) إنما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب أوليس منها والاكتفاء بأدنى تعلق في إضافة الذنب إليه مما لا يقبله ذوق سليم.

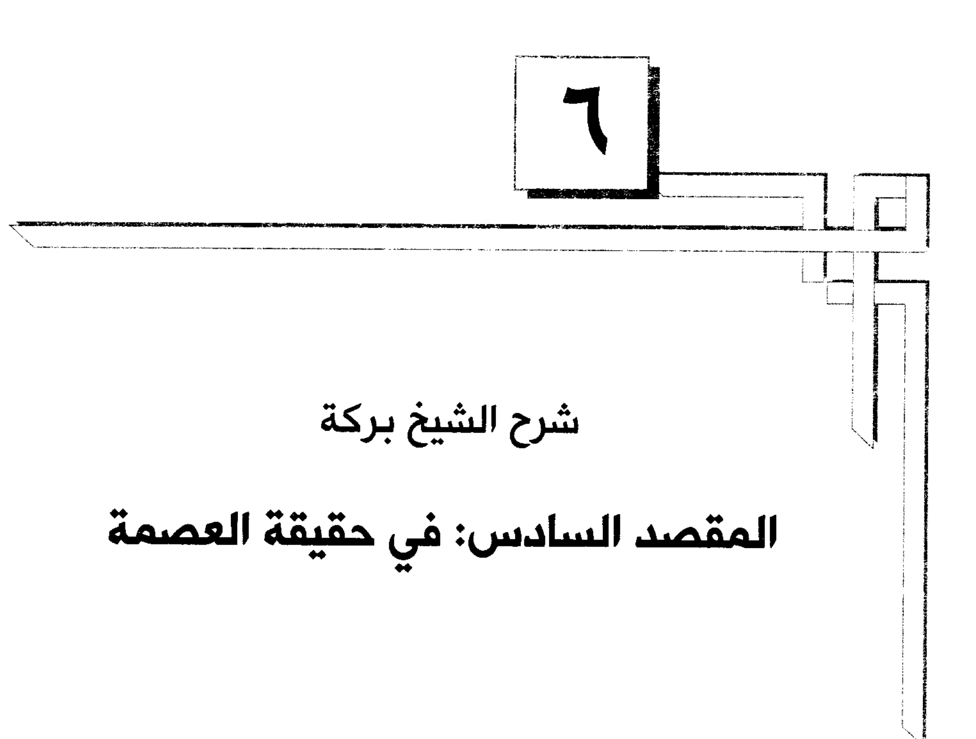
(الثامن قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۝ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ١ - ٢] **الجواب إنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم)** ومثله يعاتب على مثله.

(التاسع قوله ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ [الأنعام: ٥٢] الجواب النهي لا يدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي علي ما كان عليه في الماضي.

(العاشر ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧] الجواب ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب.

(الحادي عشر لئن أشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك إن كان زيدا حجرا كان جمادا (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس) بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده إنه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على إياك أعني فاسمعي يا جارة.

(الثاني عشر فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه الصلاة والسلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء) فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين إنما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف (واعلم إنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء) وسهوهم في صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية (أو إثباتا) إذ قد أجاب عن أدلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلي إذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك إلى بقعة الإمكان ولا يجترأ على الأنبياء بإطلاق اللسان.



٦

شرح الشيخ بركة

المقصد السادس: في حقيقة العصمة

المقصد السادس في حقيقة العصمة

تحدث المصنف رحمه الله في المقصد السابق عن عصمة الأنبياء، ولم يكن قد بين من قبل حقيقة العصمة، ثم عقد هذا المقصد لبيان حقيقة العصمة ذاكراً أن تأخير بيانها ليس مخالفا للترتيب الطبيعي؛ ذلك لأن الحديث عنها ينبغي أن يكون بعد أن نعرف هل هي حاصلة أو غير حاصلة، ثم نبحث عن حقيقتها وهذا معنى قوله: آخر بيانها عن التصديق بوجودها؛ لأن الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية أي: هل هي موجودة؟ ثم هي عندنا أمر عدمي.

ثم ذكر أن معناها عندنا: أن لا يخلق الله في الأنبياء ذنبا، وذلك بناء على ما يقتضيه أصلنا من أن كل الأشياء مستندة ابتداء في وجودها ووقوعها إلى الفاعل المختار وهو الله وحده.

ثم ذكر معناها عند الحكماء بناء على مذهبهم من فرض الإيجاب من جانب واستعداد المتلقي للقبول من جانب آخر، فقالوا: إنها ملكة تمنع صاحبها عن الفجور.

ثم إنها مثل معظم الملكات لا تحصل دفعة واحدة ابتداء، بل تحصل بالعلم أولاً بقبح المعاصي وفضيلة الطاعات، وفي ذلك ما يدعوه الإنسان إلى الطاعة وينفره عن المعصية، حتى تتأكد هذه الصفة النفسانية وترسخ بتتابع الوحي إليهم، وهو يحمل لهم الأوامر الداعية إلى ما ينبغي، والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي.

ولا يعترض على ذلك بما يصدر عنهم سهوا أو عمدا من الصغائر عند من يجيز تعمدها، ولا بترك الأولى والأفضل؛ ذلك لأن الصفات النفسانية تكون في أول أمرها أحوالا غير مستقرة ولا راسخة حتى تصير ملكات ثابتة راسخة في النفس بالتدريج.

وقال قوم: إن العصمة خاصية في نفس الشخص أو بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب، وهذا القول لا يستقيم؛ لأنه لا يستحق مدحا ولا ذما، ولا ثوابا ولا عقابا؛ لأن

امتناعه عن الذنب ليس اختياراً له، بل هو غير داخل تحت قدرته أصلاً، والمفروض في الموضوع أننا نتحدث عن الامتناع عن الذنب، بحيث يمدح صاحبه ويثاب، ولا يكون إلا باختيار.

ومما يدل على ذلك عندنا أن الإجماع منعقد على أن الأنبياء مكلفون بالطاعات كما أنهم مكلفون باجتناب الذنوب وهم مثابون بذلك، ولو كان الذنب ممتنعًا عنهم لخروجه عن قدرتهم لما كلفوا بذلك، ولما كانوا أهلاً للمثوبة به؛ إذ لا تكليف بترك ما هو ممتنع ولا ثواب عليه.

ولقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الكهف: ١١٠] فإنه يدل على مماثلته فيما يكون من شأن البشرية لسائر البشر، وامتيازه عنهم إنما هو بالوحي، فامتناعهم عن المعاصي اختيار منهم، وعصمة من الله.

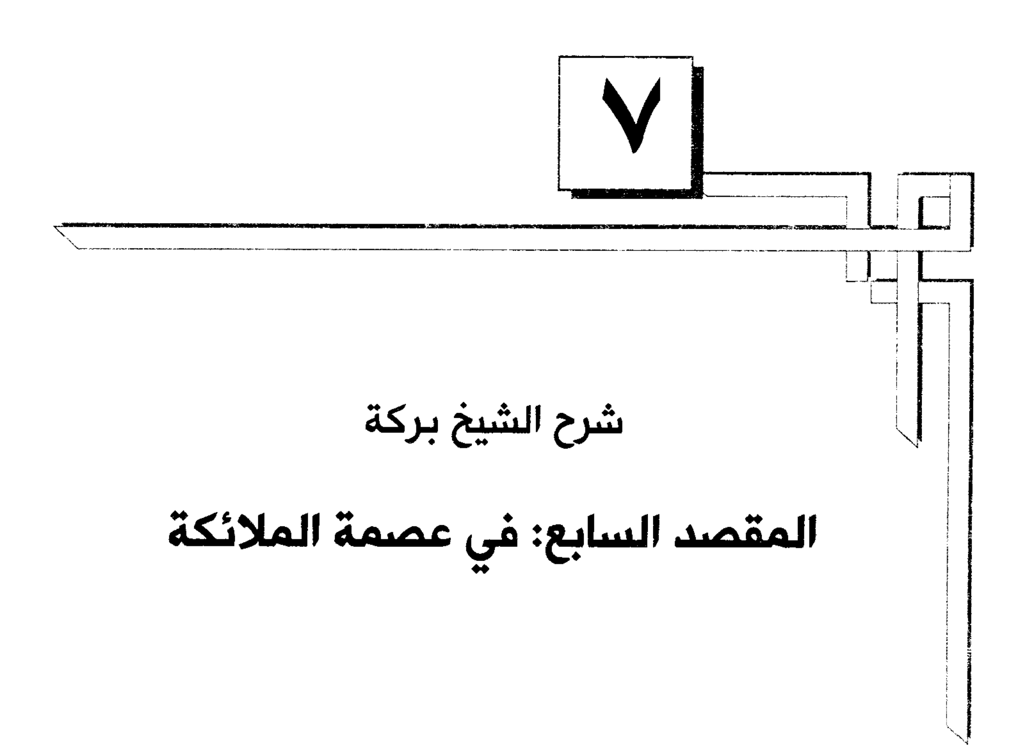
٦

متن المواقف وشرحه للسيد

المقصد السادس: في حقيقة العصمة

المقصد السادس في حقيقة العصمة

آخر بيانها عن التصديق بوجودها؛ لأن الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهي عندنا) على ما تقتضيه أصلنا من الاستناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء (أن لا يخلق الله فيهم ذنبا، و) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب والاعتبار استعداد للقوابل (ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات) فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة (وتتأكد وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) إليهم (بالأوامر) الداعية إلى ما ينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر) سهوا أو عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الأولى) والأفضل (فإن الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (أحوالا) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها (بالتدريج وقال قوم) هي العصمة (تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) أي هذا القول (إنه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) أي بترك الذنب إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لأنه أوليس مقدورا داخلا تحت الاختيار (وأيضا فالإجماع) منعقد (على أنهم) أي الأنبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الأمر (كذلك) إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وأيضا فقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الكهف: ١١٠] يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع إلى البشرية والامتياز بالوحي لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر.



شرح الشيخ بركة

المقصد السابع: في عصمة الملائكة

المقصد السابع في عصمة الملائكة

بدأ المصنف رحمه الله بذكر وجهة نظر الذين ينفون العصمة عن الملائكة وذكر أدلتهم على ذلك، وناقشهم في هذه الأدلة بما تنطوي عليه من احتمالات، ثم ذكر وجهة نظر الذين يثبتون لهم العصمة بأدلتهم وبين احتياج أدلتهم إلى أمور مهمة حتى تتم، ثم انتهى إلى عدم القطع في هذا المبحث بحكم، حيث إن الأدلة في كلا طرفي الإثبات والنفي ظنية، والظن في مثل هذا المبحث لا يغني؛ لأنه من المباحث التي يطلب فيها اليقين.

أما الذين ينفون عنهم العصمة بمعنى أنها لا تجب لهم فلهم وجهان:

الوجه الأول: ما حكى الله تعالى عنهم من قولهم ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ وفي قولهم هذا أربعة **أنواع من المعاصي مما يدل على عدم عصمتهم:**

النوع الأول: ارتكاب الغيبة بذكر عيوب من يجعله الله خليفة ومثالبه، والغيبة من الكبائر.

النوع الثاني: الإعجاب بالنفس وتزكيتها بذكر مناقبها ومحاسن صفاتها وأعمالها.

النوع الثالث: الرجم في الغيب بالظن، فقد نسبوا إلى هذا الخليفة أعمال الفساد وسفك الدماء بغير علم، حيث بين الله لهم أنه جاعله خليفة، وفي هذا من الإعزاز ما فيه فليس من اللائق مع إظهار هذا الإعزاز أن يطلع أعداءه على ما فيهم من عيوب والملائكة إذن حكموا بذلك رجما بالظن، واتباع الظن في مثل ذلك حكم بغير علم والله تعالى يقول ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فالمخالفة لذلك ظاهرة.

النوع الرابع: وهو أشدها وأعظمها معصية؛ ذلك أن مقالتهم هذه تتضمن اعتراضا وإنكاراً لفعل الله بجعله خليفة.

الوجه الثاني: أن إبليس كان من الملائكة، بدليل الاستثناء في قوله تعالى ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾ [الحجر: ٣٠ - ٣١] وبدليل: أن أمر الله للملائكة بالسجود يشمله ويتناوله ولذلك ذمه الله تعالى حين «أبى»، ولذلك قال له ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف: ١٢] وإذا كان إبليس من الملائكة وارتكب هذه المعصية فقد دل ذلك على أنهم غير معصومين.

وقد ناقش المصنف رحمه الله هذين الوجهين ففي الوجه الأول وهو حكاية قولهم ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [البقرة: ٣٠] بين معنى الغيبة المذكورة في النوع الأول بأنها: إظهار مثالب المغتاب ومساوئه، وذلك غير متصور في هذه الحالة؛ لأنه تعالى لا يخفى عليه شيء حتى يظهروه له، ولذلك فإن الاحتمال الأقرب هو أنهم كانوا يستفسرون عن الحكمة الخافية عليهم في خلقه وجعله خليفة مع ما يعلمونه

في أنفسهم عنه من الصفات التي ذكرتها الآية.

وكذلك الأمر في النوع الثاني فليس من المناسب أن يتباهوا بأنفسهم أمام الله بأمور يعلمها، وهم يعلمون يقينا أن ذلك ليس خافيا بالنسبة لله، فيكون الأمر إذن في وضع المقارنة لبيان الفرق من جانب والاستفسار عن الحكمة مع هذه المفارقة من جانب.

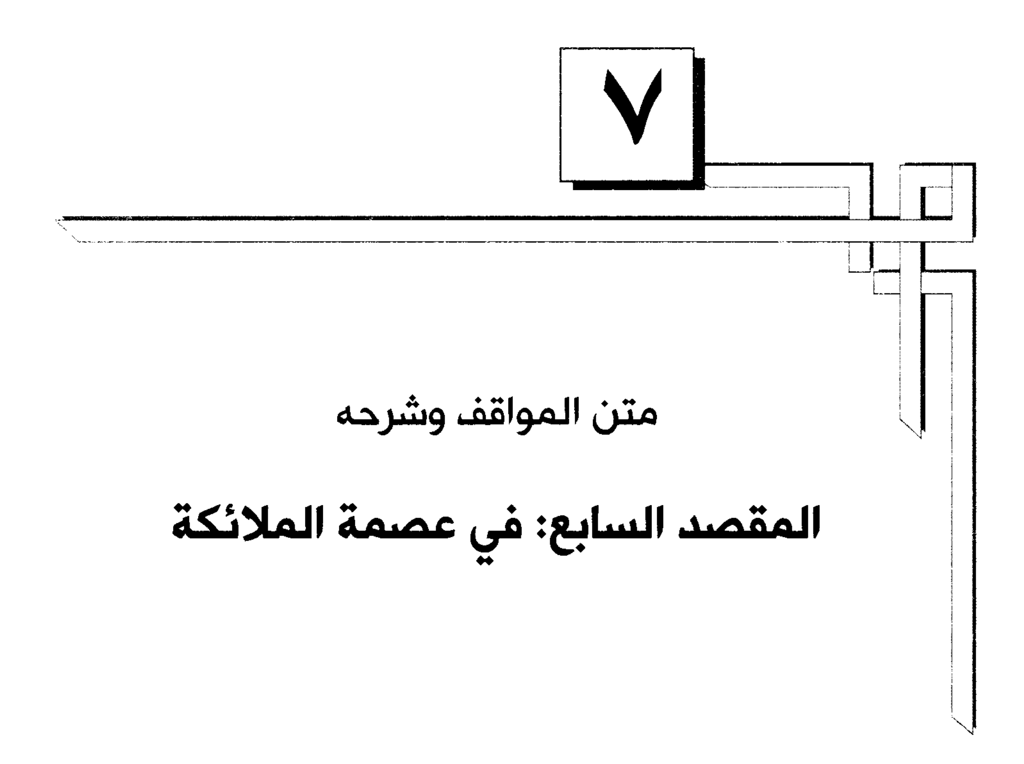
أما أنهم كانوا يرجمون بالظن كما في النوع الثالث فلم يقال ذلك ؟ ولماذا لا يقال إنهم لما علموا ذلك بتعليم الله لهم سألوا عن الحكمة التي لم يعلموها !؟ ولعلهم علموا ذلك بشيء آخر كقراءتهم لذلك من اللوح.

وبهذه الأجوبة عينها يسقط ما قيل في النوع الرابع من الزعم بأنهم كانوا يعترضون أو يستنكرون، وهو أمر شنيع لا يتصور في هذا المقام، ولو كان كذلك ما أمهلهم الله تعالى !! وأما مناقشتهم في الوجه الثاني وهو قولهم إن إبليس كان من الملائكة بدليل ما ذكروه من الآيات فبناء على أن إبليس كان من الجن لا من الملائكة؛ لقوله تعالى

﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] واستثناؤه في الآيات الأخرى من بين الملائكة، والحكم بأنه منهم بناء على الظاهر من كون الاستثناء متصلا، يمنعه هذه الآية التي ذكرناها، ويكون الاستثناء مبنيا على الغلبة بمعنى تغليب الكثير على القليل عند إطلاق الاسم، وهنا ليس قليلا فحسب، بل هو فرد بين جنس الملائكة، والزعم بأن الجن طائفة من الملائكة يطلق عليهم هذا الاسم زعم مخالف لما هو الظاهر من هذه الآيات، وهو أن الجن طائفة لا تدخل تحت مسمى الملائكة، فإذا لاحظنا أن نسبته إلى الجن جاءت في سياق التعليل لفسقه واستكباره وعصيانه دل ذلك على أنه من غير الملائكة، وأن الملائكة ذات طبيعة مختلفة تتنافى مع ارتكاب المعصية.

وفي مقابل هؤلاء الذين نفوا عصمة الملائكة نجد آخرين يثبتون لهم العصمة مستدلين بمثل قوله تعالى ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] وقوله ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]، فقوله «لَا يَفۡتُرُونَ» يدل على أنهم لا يتوقفون عن الطاعة حتى يصح أن تقع منهم المعصية، وبمثل قوله ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠] ومن مقتضى خوفهم أن لا يرتكبوا معصية، ومقتضى أنهم يفعلون ما يؤمرون: أنهم لا يفعلون ما لا يؤمرون، وهذا ينفي عنهم ارتكاب المعاصي.

وقد يجاب على ذلك: بأن هذا الجواب لا يتم بهذه الآيات إلا إذا ثبت عمومها وشمولها لأعيان الملائكة وللأزمنة، ولأنواع المعاصي حتى يمكن إثبات أنهم جميعا مبرءون عن ارتكاب جميع المعاصي في جميع الأزمنة، ولا يصح القطع في شيء من ذلك لا نفيًا ولا إثباتًا، فالأدلة في كلا الطرفين ظنية، وإن الظن لا يغني في مثل هذه القضايا التي لا يصلح فيها إلا الوصول إلى الحق واليقين.



متن المواقف وشرحه

المقصد السابع: في عصمة الملائكة

المقصد السابع في عصمة الملائكة

وقد اختلف فيها: فلنا فيه وجهان): الأول ما حكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهي أربعة (إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) أيضا (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه أيضا) أنهم (قالوا ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجما بالظن) إذ لا يليق بحكمة الله مع إرادته اعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما أوليس لك به علم (وفيه) أيضا (إنكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من أعظم المعاصي). الوجه (الثاني إبليس عاص) بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس وبدليل إن قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله وإلا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك والجواب عن) الوجه (الأول إنه) أي قولهم أتجعل (استفسار عن الحكمة) الداعية إلى خلقهم لا إنكار على الله في خلقهم (والغيبة إظهار مثالب المغتاب وذلك لا يتصور لمن لا يعلمه) والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الأشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) إظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) إذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها (أو بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح. (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني إن إبليس كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن أمر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الأمر للغلبة) أي لتغليب الكثير على القليل في إطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لأن المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع أن ذكره) أي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره

وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) أي يأبى كونه من الملائكة لأن طبيعة الملك لا تقتضي المعصية أو يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) إذ يعلم منه أنهم لا يعصون وإلا حصل الفتور في التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) أي فلا يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب إنما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (إذا ثبت عمومها أعيانا وأزمانا ومعاصي) حتى يثبت بها أن جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة (ولا قاطع) أي في هذا المبحث لا نفيا ولا إثباتا بل أدلة طرفيه ظنية (وإن الظن لا يغني في مثله) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئًا).

٨

شرح الشيخ بركة

المقصد الثامن: في المفاضلة بين الأنبياء والملائكة

المقصد الثامن
في المفاضلة بين الأنبياء والملائكة

لما كانت الملائكة متفاضلة فيما بينها، فكان منها ملائكة سفلية وأخرى علوية فقد فرغ المصنف رحمه الله من طائفة الملائكة السفلية بأنه لا خلاف ولا نزاع في أنّ الأنبياء عليهم السلام أفضل من هذه الطائفة، ثم اتجه مباشرة للبحث في النزاع حول الأفضلية بين الأنبياء عليهم السلام والملائكة العلوية:

فقال أكثر أصحابنا: إن الأنبياء أفضل منهم، وكذلك قال الشيعة وأكثر أهلل الملل.

وقالت المعتزلة: إن الملائكة أفضل، ووافقهم منا أبو عبد الله الحليمي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وكذلك الفلاسفة، ولكل وجهته.

أما أصحابنا: فقد أيدوا مقالتهم بوجوه أربعة:

الأول: قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤] وفيه أمر الله للملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، والذي يتبادر إلى الفهم أن الأفضل لا يؤمر بالسجود للأدنى والأقل فضلاً، وإنما المعقول والمتفق مع الحكمة أن يؤمر الأدنى بالسجود للأفضل، والسجود عنوان الخدمة، فالمعقول أن يقوم الأدنى بخدمة الأفضل، لا أن يقوم الأفضل بخدمة من هو أقل منه فضلا، فآدم عليه السلام جعل بحيث تسجد له الملائكة، فيكون بمقتضى هذا الترتيب أفضل من الملائكة الذين أمروا بالسجود له، ومن هنا كان الأنبياء أفضل من الملائكة؛ لأنه لا فصل بينه وبينهم من حيث النبوة.

فإن قيل: إن السجود قد يختلف توصيفه بحيث يمكن أن يتم على وجه آخر غير وجه التعظيم، بأن يكون اعتبار آدم حينئذ كالقبلة لهم، أو يكون السجود لآدم لكن وجه التحية فيكون قائماً في عرفهم مقام السلام في عرفنا، ولا يكون معناه حينئذ

التواضع، أو تقديم الخدمة، وهذه مسألة عرفية تختلف فيها الأعراف باختلاف الأمكنة والأزمنة، أو لعل أمرهم بالسجود لآدم عليه السلام كان من باب الابتلاء والاختبار ليتميز المطيع منهم عن العاصي، وعلى أي احتمال من هذه الاحتمالات، لا يكون فيه دلاله على تفضيله عليهم في شيء.

إن قيل ذلك: قلنا: إن ما حكاه القرآن الكريم عن قول إبليس ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] وقوله ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] يدل على أن الأمر بالسجود كان أمر تكرمة لآدم عليه السلام حيث لم يكن هناك شيء آخر غير هذا الأمر بالسجود ليكون مظهرا للتكريم الذي أشارت إليه الآيات، وبهذا ينتفي كل احتمال آخر بما فيها هذه الاحتمالات المذكورة.

الثاني: قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ [البقرة: ٣١ - ٣٢] يدل على أن آدم عليه السلام علم ما لم يعلموا، وهي الأسماء كلها، وهو وجه من وجوه التفضيل؛ لأن العالم أفضل من غيره، وقد بينت الآية هذا الفرق بوضوح، وأكدت هذا المعنى آية أخرى في قوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ٩] والجواب: كلا لا يستويان، فالذين يعلمون أفضل من الذين لا يعلمون.

الثالث: أن هنالك فطرة خاصة لكل منهما، فللبشر في فطرتهم عوائق تحول بينهم وبين التفرغ للعبادة، وتصرفهم عن وجوه الطاعة، كالشهوة والغضب والاشتغال بقضاء الحاجات التي تقتضيها الحياة، وهي تستغرق من أوقاته وجهد الكثير، وليس لدى الملائكة شيء من مثل هذه العوائق، فالعبادة والطاعة من الملائكة مع عدم العوائق والشواغل ليست كالطاعة والعبادة مع المشقة ومقاومة هذه العوائق لدى البشر، ولا شك أن العبادة مع مقاومة هذه العوائق أشق وأدخل في باب الإخلاص وصدق التوجه إلى الله فتكون أفضل لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»، وأحمزها بمعنى أكثرها مشقة، فيكون صاحبها أكثر ثوابًا على أدائها، وهو معنى الأفضلية.

الرابع: أن تركيب الإنسان قد جمع بين خاصة من خواص الملك، وخاصة من خواص البهيمة، ذلك أن الملك له عقل ولا شهوة له، وأن البهيمة لها شهوة ولا عقل لها، وقد جمع الإنسان بين الخاصتين، فله عقل يناظر الصفة الملائكية، وعنده طبيعة تناظر الصفة البهيمية، فمن تحكمت طبيعته وغلبته على عقله فهو شر من البهيمة مصداقا لقوله تعالى ﴿أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾ [الأعراف: ١٧٩] ولقوله تعالى ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الأنفال: ٢٢] فإذا كان الذين يغلبون على عقولهم شرا من الدواب والأنعام، فالذين تغلب عقولهم طبيعتهم يكونون خيرا من الملائكة.

وأما الذين فضلوا الملائكة على الأنبياء، فقد استدل بعضهم بأدلة عقلية، واستدل الآخر بأدلة نقلية.

وقد ساق الأولون ستة وجوه عقلية:-

الأول: إن الملائكة أرواح مجردة لا تتقيد بها للمادة من علائق وتوابع، فليس فيها من أوصافها شيء بالقوة يصح أن يستكمل ليكون بالفعل، بل كل كمالاتها تامة ومتحققة بالفعل، وذلك منذ فطرتها بخلاف السفليات، وهي النفوس الناطقة أي: البشر، ومنهم الأنبياء عليهم السلام فإنها تبدأ وفطرتها خالية من الكمالات ثم تحصل على كمالاتها تدريجيا مرحلة بعد مرحلة بحيث تنتقل من كونها كائنة لديها بالقوة إلى أن تصبح متحققة فيها بالفعل، والفرق بينهما واضح؛ لأن التام الذي تحققت كمالاته منذ فطرته بالفعل أكمل ممن تتحقق له كمالاته بالتدريج.

الثاني: الملائكة أرواح مجردة، والروحانيات لا تتعلق بها في عالم الكون والفساد، وإنما تتعلق بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة من عوارض الفساد، وهي الأفلاك والكواكب، وهي التي تتولى باتصالاتها وأوضاعها تدبير شئون عالمنا.

أما النفوس الإنسانية فمتعلقة بالأجسام السفلية التي تجري عليها عوامل الكون والفساد، ونسبة النفوس في هذه الأجسام إلى الروحانيات كنسبة الأجسام إلى الهياكل

العلوية، فكما أن الهياكل العلوية أشرف من الأجسام الإنسانية، كذلك الروحانيات أشرف من النفوس الإنسانية، وقد يقصدون من الروحانيات صنف آخر غير الملائكة ذات الأرواح المجردة المذكورين في الوجه الأول.

الثالث: الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب، وهما مبدأ الشرور والأخلاق الذميمة.

الرابع: الروحانيات نورانية لطيفة ليس فيها ما يحجبها من تجلي الأنوار القدسية فهي مستغرقة دائما في مشاهدة الأنوار الربانية، أما الجسمانيات فهي مركبة من المادة والصورة، والمادة ظلمانية، والظلمة مانعة من استشراف هذه الأنوار ومشاهدتها.

الخامس: الروحانيات تمتلك قوة على القيام بأفعال شاقة كإثارة الزلازل وتحريك السحب فتتجمع أو تتفرق وتزول بتصريفاتها، وهي تسهم في إحداث آثار علوية بمعونتها، وقد أشار إلى ذلك القرآن في سورة الذرايات بقوله ﴿فَٱلۡمُقَسِّمَٰتِ أَمۡرًا﴾ [الذاريات: ٤] وفي سورة النازعات بقوله ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرًا﴾ [النازعات: ٥]، وهي إذ تفعل ذلك لا يصيبها نصب ولا تعب ولا يلحقها فتور؛ لأن قدرتها على تحريك الأجسام وتغييرها وتقليب الأجرام ليست من جنس القوى الإنسانية المستمدة من المزاج الجسماني بحيث يعرض لها التعب والكلال.

وقد يقال في ذلك: إن الملائكة السفلية الأرضية من جنس هذه الروحانيات، ومع ذلك لا يوجد نزاع ولا خلاف في أفضلية الأنبياء عليهم.

السادس: الروحانيات أعلم؛ لأنها تحيط بما كان في الأعصر الأولى، وبما سيكون في الأزمنة الآتية، وبالأمور الغائبة عنا حاليًا، وكذلك فإن علومهم كلية، حيث إنهم لا يعتمدون على حواس ترتسم فيها مثل الكائنات الجزئية، وعلومهم أيضا فعلية لأنها المبادىء التي ترتكز عليها الحوادث في عالم الكون والفساد.

وجوابنا عن ذلك كله: أنه مبني على قواعد لا نسلمها، فهي قواعد فلسفية لا نعتمدها ولا نقول بها، بل نقول: إن الملائكة أجسام لطيفة ليست من قبيل المجردات

التي يزعمونها، وما يترتب على ذلك من كون كمالاتهم بالفعل، وأنهم يعلمون ما كان وما يكون كل ذلك ممنوع غير مسلم لهم، علما بأن الخلاف بين المتكلمين في هذا المقام مبني على الأفضلية بكثرة الثواب، وعلى تقدير وجوههم التي ذكروها، فإنها لا تدل على أفضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم، وهو شأن غير ما نحن فيه.

وقد ساق أضرابهم ممن يرون أفضلية الملائكة بناء على النقل سبعة وجوه:

الأول: قوله تعالى في سورة الأنعام ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌ ﴾ [الأنعام: ٥٠] فهذا الكلام على لسان الرسول ﷺ يدل على تواضعه، ونفي التعظم والترفع عن نفسه أن تكون له منزلة مثل منزلة الملك، وكأنه ينفي عن نفسه ادّعاء منزلة فوق منزلة البشرية كالإلهية أو الملكية، ولكنه بشر تثبت له مرتبة النبوة كما تثبت لمثله وغيره من الأنبياء.

وجوابه: لا نسلم أن هذه المقالة قيلت في معرض التواضع، ولكنها قيلت بعد ورود الآية التي قبلها وهي ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلۡعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ﴾ [الأنعام: ٤٩]، فإن قريشا أرادوا أن يتهكموا ويحرجوه بأن يعاجلهم بالعذاب المذكور في الآية حتى يظهر أنه غير قادر على ذلك، فنزلت هذه الآية لا لإثبات تواضعه، ولكن لبيان أنه ليس له، بل ليس لأحد آخر أن ينزل بعض العذاب من خزائن الله، بل إنه لا يعلم الغيب حتى يعلم إن كان العذاب نازلاً أو متى ينزل من هذه الخزائن، وأنه ليس ملكًا يمكنه الله من إنزال العذاب كما مكن جبريل مثلا من قلب بلاد قوم لوط بأحد جناحيه، وهي بلاد المؤتفكات، وفي هذا إشارة إلى أن جعل الملك أقدر وأقوى على مثل هذه الأعمال، فليس في الآية ما يشير إلى أفضلية بمعنى أكثرية الثواب.

الثاني: قوله تعالى ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ ﴾ [الأعراف] فمناهما بالأكل من الشجرة أن يصيرا في مرتبة الملائكة، وكأن المقصود من منعهما من الأكل من الشجرة أن يظلا قاصرين عن الوصول إلى درجة الملائكة، وأنهما إذا أرادا أن يحصلا على هذه الدرجة العالية فليأكلا من هذه الشجرة، فأقدما على ذلك.

والجواب: أن الأمر ليس كذلك، بل لما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة وأوسع قدرة منهما مناهما إبليس أن يصلا إلى مثل ذلك إن هما أكلا من هذه الشجرة وغرهما بأن ذلك هو مستوى الكمال وحقيقة الفضيلة المطلوبة.

الثالث: قوله تعالى ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء: ١٧٢] وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح عليه السلام، فهو تدرج ممن هو أدنى إلى من أعلى، وكأنه يقول: إن المسيح عليه السلام لن يستنكف من ذلك، بل من هو أفضل منه لن يستنكف من ذلك، وكمثل من يقول: أنا لا أقدر على هذا العمل، بل إن فلانا وهو أقوى وأقدر مني لا يقدر على هذا العمل، ولا يصح أن يقول: بل إن فلانا أضعف مني ولا يقدر على هذا العمل، فهو قلب للمفاهيم، وكما يمكن أن يقال: إن الوزير لا يستنكف عن خدمة فلان، ولا رئيس الوزراء يستنكف عن ذلك ولا يجوز العكس بأن يقال: إن رئيس الوزراء لا يستنكف من خدمة فلان ولا الوزير.

والجواب: أن النصارى لما رأوا المسيح عليه السلام قادرًا على إحياء الموتى، وإنه بلا أب أخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الإلهية زعما منهم أن هذه الأعمال لا تجري على يديه إلا لأنه إله، ولما كان الملائكة فوقه في كل هذه الصفات، فإنهم بلا أب وبلا أم، وهم يقدرون على أمور لا يقدر عليها، فإذا كانوا كذلك وهم مع ذلك لا يستنكفون من عبوديتهم لله، ولم تصر هذه الصفات داعية إلى تأليههم، فالمسيح أولى بذلك منهم، وهذا ليس له مدخل في باب الأفضلية.

الرابع: قوله تعالى في سورة الأنبياء ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ ﴾ [الأنبياء: ١٩]، والمقصود بمن عنده هم الملائكة، ولما كانت عندية المكان غير متصورة مع الله، فالمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني، بل قرب الشرف والمكانة والمرتبة، ثم إن وصفهم بأنهم لا يستكبرون يؤكد هذا المعنى؛ لأنه يدل أنهم على شرف مرتبتهم لا يستكبرون عن عبادته، فغيرهم ممن لم يصلوا إلى هذا الشرف أولى أن لا يستكبروا عن عبادته، وهذا يدل على أفضليتهم؛ إذ لا معنى لذلك مع التساوي أو المفضولية.

الجواب: لنا في معارضة هذا الاستدلال آيات أخرى تقابل هذا المعنى، حيث يقول تعالى في حق البشر، وذلك في سورة القمر ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ [القمر: ٥٥] فالعندية هنا متساوية ومشتركة فتدل على الفضيلة لا على الأفضلية، وكذلك المعارضة بقول الرسول ﷺ حكاية عن الله تعالى " أنا عند المنكسرة قلوبهم" والفرق كبير وواضح بين من يكون عند الله، ومن يكون الله عنده يؤكده الذوق السليم، أما الاستدلال بأنهم لا يستكبرون فإشارة إلى أنهم أقوى وأقدر على الأفعال لا بكونهم أفضل.

الخامس: الملائكة هم الذين يعلمون الأنبياء مصداقا؛ لقوله تعالى في سورة النجم ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴾ [النجم: ٥]، وقوله في سورة الشعراء ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤] ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم.

الجواب: هم ليسوا إلا مبلغين عن الله، والمعلم هو الله، وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي.

السادس: الملائكة رسل الله إلى الأنبياء، والرسول أقرب إلى مرسله من المرسل إليه، كالنبي بالنسبة لأمته، فإنه أقرب إلى الله الذي أرسله منهم فتكون الملائكة افضل من الانبياء.

الجواب: ليست هذه قاعدة كلية، وإلا وجب أن يكون واحد من الناس إذا أرسله ملك إلى ملك آخر أفضل من هذا الملك الذي أرسل إليه، وهو باطل قطعًا.

السابع: ذكر الملائكة مع الأنبياء في النصوص مقدم دائمًا باطراد على ذكر الأنبياء ولو لم يكونوا أفضل لما قدم ذكرهم قبل ذكر الأنبياء على سبيل الاطراد.

الجواب: اطراد ذكرهم قبل ذكر الأنبياء ليس بسبب الأفضلية، بل بحسب ترتيب الوجود، ووجود الملائكة سابق على وجود الأنبياء، فطابق التقديم اللفظي التقدم في الوجود، أو بحسب ترتيب الإيمان فإن وجود الملائكة أخفى من وجود الأنبياء فيحتاج إلى إيمان أقوى، وتقديم ذكرهم لتأكيد هذا المعنى.



متن المواقف وشرحه

المقصد الثامن: في تفضيل الأنبياء على الملائكة

المقصد الثامن
في تفضيل الأنبياء على الملائكة

لا نزاع في أنها أفضل من الملائكة السفلية) الأرضية، (إنّما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية، (فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء أفضل وعليه الشيعة) وأكثر أهل الملل (وقالت المعتزلة و) أبو عبد الله (الحليمي) والقاضي أبو بكر (منا: الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة احتج أصحابنا بوجوه أربعة:

الأول: قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤]) فقد أمروا بالسجود له (وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لأن السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفضل (لا يقال السجود يقع على أنحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له إذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة وأيضا جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شئ من هذه الاحتمالات؛ (لأنا نقول) قوله ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ [الإسراء: ٦٢] و﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] يدل على أنه إسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات) إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود.

الثاني: قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]) إلى قوله ﴿ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ [البقرة: ٣٢] فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها (والعالم أفضل من غيره لأن الآية سبقت لذلك ولقوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ٩]

الثالث: إن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته وليس للملائكة شئ من ذلك ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الاخلاص وأشق فتكون أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الأعمال أحمزها أي أشقها) فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها.

(الرابع إن الإنسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهمية ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ ﴾ [الأعراف: ١٧٩] وقوله ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٢٢] الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر (أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة.

احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية (إما العقلية فستة).

(الأول الملائكة أرواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شئ من أوصافها بالقوة بل (كمالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) أي النفوس الناطقة الإنسانية فإنها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وإنما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة إلى الفعل والتام أكمل من غيره.

(الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الأفلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها (والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الأجساد.

(الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما لمبدأ للشرور) والأخلاق الذميمة كلها

(الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية فهي أبدا مستغرقة في مشاهدة الأنوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة.

(الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب) فإن الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث

بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا﴾ [الذاريات: ٤] وقال ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ٥] (لا يلحقها بذلك فتور) لأن قدرتهم على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات.

(السادس الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كلية) إذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لأنها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه.

والجواب: إن ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها) على أن النزاع من المتكلمين في الأفضلية بمعنى كثرة التواب فتدبر. (وأما) الوجوه النقلية فسبعة:

الأول: قوله تعالى ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌ ﴾ [الأنعام: ٥٠] كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا أثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالإلهية والملكية بل أدعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لا نسلم إنه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى (﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلۡعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ﴾[الأنعام: ٤٩] والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به) وتكذيبا له (فنزلت ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌ ﴾ بيانا لأنه أوليس له إنزال العذاب من خزائن الله) بفتحها (ولا يعلم) أيضا (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب) عليهم (كما يحكى أن جبريل عليه السلام قلب بأحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى فأين حديث الأفضلية) التي هي أكثر الثواب.

الثاني: قوله تعالى ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ ﴾ [الأعراف: ٢٠]؛ إذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعه عنه بأن المقصود

بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف) فقبلا منه وإقداما عليه (والجواب إنهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة) منهما (فنهاهما من ذلك وخيل إليهما أنه الكمال) الحقيقي (والفضيلة) المطلوبة.

الثالث: قوله تعالى ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾[النساء: ١٧٢] وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال: لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة، ولا يقال: من هو دوني) وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس (الجواب إن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على إحياء الموتى ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الألوهية (والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الألوهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الأفضلية) التي نحن بصددها (في شيء.

الرابع: قوله تعالى ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ ﴾ [الأنبياء: ١٩] والمراد بكونهم عنده أوليس القرب المكاني) إذ لامكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة أيضا فجعله) أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم) إذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (والجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ إن العندية تدل على الفضلية دون الأفضلية (و) المعارضة (بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى أنا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى) وأقدر على الأفعال (لا) بكونهم (أفضل.

الخامس: إن الملائكة معلموا الأنبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الأمين على قلبك والمعلم أفضل) من المتعلم (الجواب إنهم المبلغون والمعلم هو الله) وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي.

السادس: الملائكة رسل الله إلى الأنبياء والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة إلى أمته فتكون) الملائكة (أفضل الجواب) إن كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من أحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه) وهو باطل قطعا.

السابع: اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد. الجواب إن ذلك التقديم المطرد إنما هو (بحسب ترتيب الوجود) فإن الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي (أو) بحسب ترتيب (الإيمان فإن وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى.



شرح الشيخ بركة

المقصد التاسع: في كرامات الأولياء

المقصد التاسع
في كرامات الأولياء، وأنها جائزة وواقعة

فالكلام على كرامات الأولياء يتوجه إلى جانبين:

الأول: جانب الجواز.

والثاني: جانب الوقوع.

أما جانب الجواز فهي عندنا جائزة، ووافقنا على ذلك أبو الحسن البصري من المعتزلة.

وأصلنا في ذلك: هو أنها من الممكنات، وإيجاد الممكنات يستند إلى قدرة الله الشاملة لجميع الممكنات، فلا يمتنع شيء منها على قدرته تعالى، ولا يجب أن يكون هناك غرض في أفعاله تعالى.

أما أن الكرامة أمر ممكن خاضع للقدرة، فلأنه لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته.

وأما جانب الوقوع فهو ثابت عندنا، إلا ما كان من الأستاذ أبي إسحق والحليمي لما ذكره القران الكريم من قصة مريم حيث حملت بلا ذكر، وكانت كلما دخل عليها زكريا عليه السلام المحراب وجد عندها رزقًا بلا سبب، وكانت كلما هزت النخلة اليابسة تساقط عليها رطبا جنيا.

وما ذكره من قصة آصف في سورة النمل من إحضاره عرش بلقيس من بلاد سبأ إلى سليمان عليه السلام في طرفة عين.

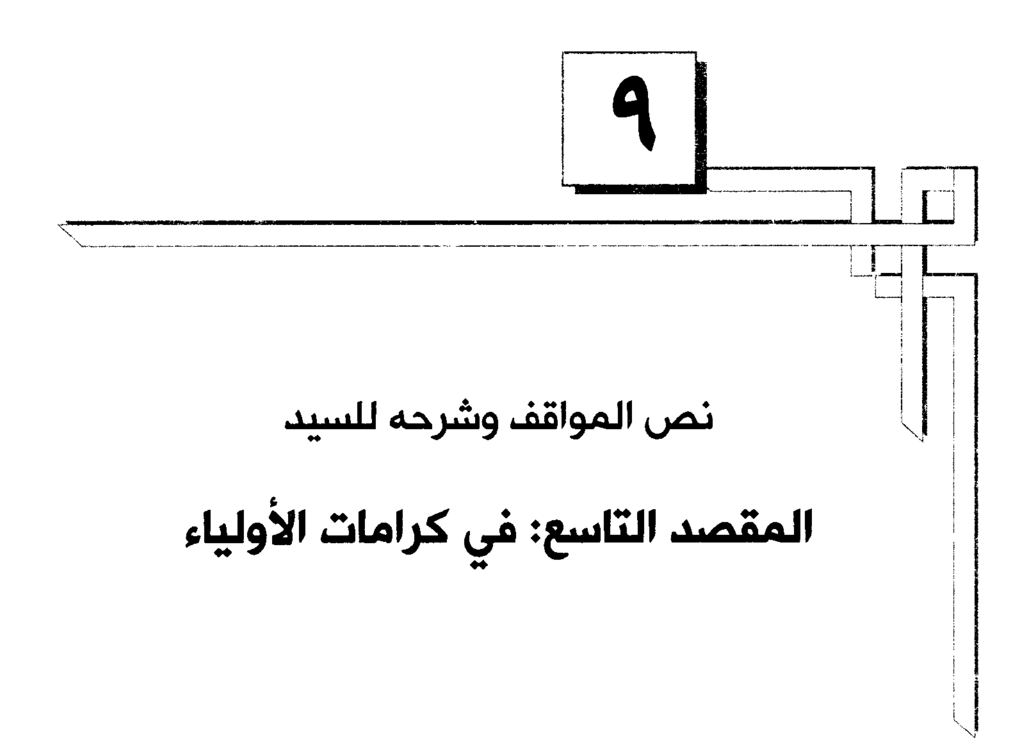
وكذلك قصة أصحاب الكهف حيث أبقاهم الله نياما أكثر من ثلثمائة سنة بلا آفة ولم يكونوا أنبياء إجماعا.

ولم يكن شيء من ذلك معجزة لنبي لأن من شروط المعجزة أن تكون مقارنة لدعوى النبوة، وأن يقصد بها التحدي.

وزعم أن ما وقع للسيدة مريم كان من باب المعجزة لزكريا عليه السلام أو من باب الإرهاص لبعثة عيسى عليه السلام لا يستقيم لفقد هذه الشروط، ولأن زكريا لم يكن يعرف لذلك سببا، وكذلك الزعم بأن احضار عرش بلقيس كان معجزة لسليمان لا يستقيم لفقد هذه الشروط، وفي هذا رد لمن أنكر إمكان الكرامة واعترض بما سبق في هذه الآيات.

أما من جوزها وأنكر وقوعها: فقد احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة، وبهذا تفقد المعجزة دلالتها على صدق النبي في دعواه، وينسد باب إثباتها.

والجواب هو الجواب نفسه بأن الكرامة خالية من دعوى النبوة، ومن التحدي الخاص بالنبوة.



نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد التاسع: في كرامات الأولياء

المقصد التاسع
في كرامات الأولياء: وإنها جائزة عندنا

خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للأستاذ أبي إسحاق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة) قال الإمام الرازي في الأربعين: المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق منا وأكثر أصحابنا يثبتونها وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة (لنا أما جوازها فظاهر على أصولنا) وهي أن وجود الممكنات مستند إلى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله ولا شك أن الكرامة أمر ممكن إذ أوليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (وأما وقوعها فلقصة مريم) رضي الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الأمور معجزات لزكريا أو إرهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهي إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام إذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة أصحاب الكهف) وهي أن الله سبحانه وتعالى أبقاهم ثلاثمائة سنة وأزيد نياما أحياء بلا آفة ولم يكونوا أنبياء إجماعا (وشئ منها) أي من هذه الأمور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما أشرنا إليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق) أصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وأنكر) الكرامة (احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب إثباتها والجواب إنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) أي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة.



المرصد الثاني: في المعاد

وفيه مقاصد:

١. في إعادة المعدوم.

٢. في حشر الأجساد.

٣. في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد.

٤. في الجنة والنار. في فروع للمعتزلة على أصلهم.

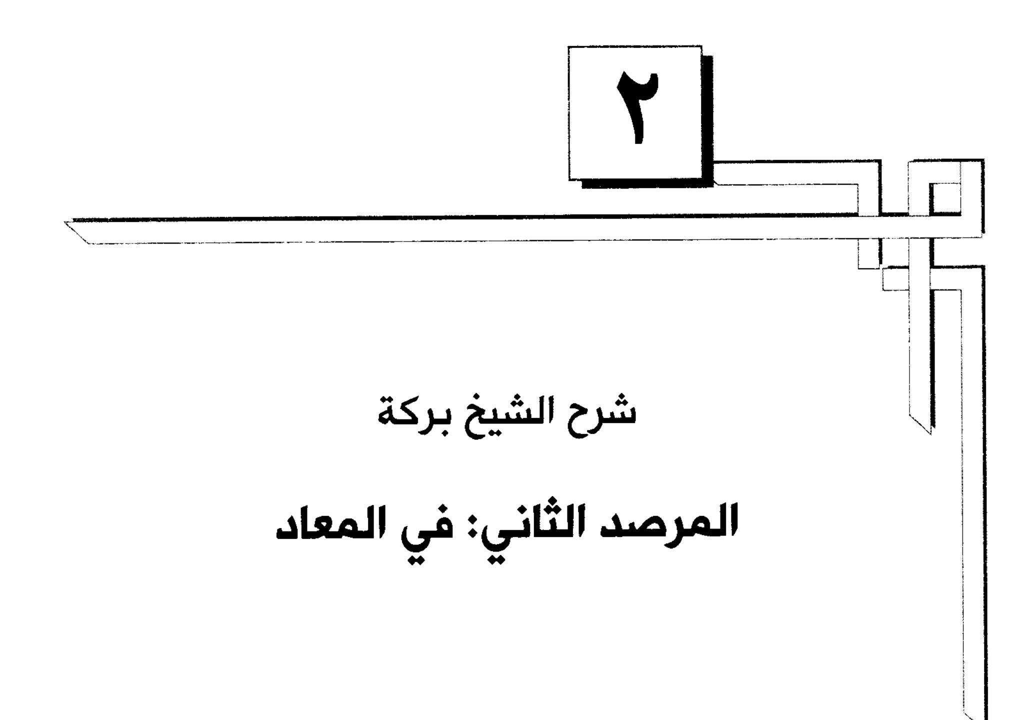
٥. في تقرير مذهبنا في الثواب والعقاب.

٦. في الإحباط. في أن الله يعفو عن الكبائر.

٧. في شفاعة سيدنا محمد. في التوبة.

٨. في إحياء الموتى.

٩. في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان حق.



شرح الشيخ بركة

المرصد الثاني: في المعاد

المرصد الثاني في المعاد

ولفظ المعاد هنا مصدر، ولا يصح فهمه على أنّه اسم زمان، بمعنى يوم القيامة، أو اسم مكان، بمعنى أرض المحشر؛ لأنّ المباحث في هذا المرصد ليست خاصة بذلك، بل معنى هذا اللفظ هنا الرجوع والعودة، سواء بمعنى الرجوع إلى الوجود بعد العدم، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، أو إلى الحياة بعد الممات، أو الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وما إلى هذه المعاني.

وفي هذا المرصد عدة مقاصد:

المقصد الأول: في إعادة المعدوم

لما كانت إعادة الأموات إلى الحياة الآخرة تحتمل عدة صور، فقد ذكرها الشارح في آخر المقصد الثاني عند قوله: «واعلم أنّ الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة، ومنها ما يخص بعث الأجسام وفية عدة أراء»:

١- أن الأجسام تَفنى وتَنعدم، ثم تُعاد إلى الوجود.

٢- أن الأجسام لا تَفنى ولا تَنعدم، وإنّما تتفرق أجزاؤها وتتحلل؛ ثم يعاد جمعها وتأليفها.

٣- أنّ الأجسام لا تعود، سواء بالوجود بعد العدم، أو بالتأليف بعد التفرق، وإنّما الإعادة للأرواح، حيث تعاد من عالم المادة إلى العالم المجرد.

وقد قال بإمكان كل صورة من هذه الصور قائلون، فخص المصنف كلا منها بمقصد يناقش ما يخصها من آراء.

واتجه في المقصد الأول وهو هذا المقصد إلى بحث إعادة الأجسام بعد فنائها وعدمها؛ وذلك لأنه لوصح رأي من يقول بفنائها وزوالها بالكلية، فإن القول بالمعاد الجسماني وهو الذي يدعيه أهل الملة تتوقف صحته على إثبات إمكانها.

أما من يقول بتفرق أجزائها، فلا يلزمه الإقرار بإمكان إعادة المعدوم؛ لأنها ليست عنده معدومة، بل موجودة، ولكن في صورة غير مؤتلفة.

وقد بين المصنف أن إعادة المعدوم جائزة عندنا معشر الأشاعرة، كما أنها جائزة عند مشايخ المعتزلة، لكن هناك فرق بين مفهوم المعدوم عندنا وعندهم، فالمعدوم عندنا ليس شيئا، ولا ثبوت لذاته، أما عند المعتزلة فإنه شيء، وإذا عدم الموجود فليس معنى ذلك أنه لم يعد له ثبوت، بل هو ثابت؛ لأن الثبوت عندهم أعم من الوجود، والممكنات ثابتة في العدم عندهم، ولذلك لا يتوجه بالنسبة لهم إشكال في إعادة المعدوم؛ لأن إعادته عندئذ ممكنة، ولكن الإشكال موجه نحونا نحن الأشاعرة؛ لأننا نقول أنه يجوز أن ينتفي ويزول بالكلية، وأن إعادته مع ذلك ممكنة.

فالفلاسفة والتناسخية ينكرون المعاد الجسماني بالكلية، سواء عن عدم، أو عن تفرق.

وبعض الكرامية، وأبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة يعترفون بالمعاد الجسماني، ولكنهم ينكرون إعادة المعدوم، وإعادة الأجسام عندهم هي جمع أجزائها المتفرقة.

وأهل السنة والجماعة يقرون المعاد الجسماني، ويجوزون أن يكون ذلك بعد إعدامها، فيكون فيه إعادة المعدوم، أو بعد تفرق أجزائها، فيكون فيه جمع الأجزاء وتأليفها.

أما في إعادة المعدوم، فإنه يدل لنا على جواز الإعادة:

أن إعادته معناها أنه يوجد ثانية، وليس في ذاته ولا في لوازمه ما يقتضي منع هذا الوجود الثاني؛ لأنه لو كان فيه أو في لوازمه ما يقتضي منع هذا الوجود، كان فيه أو في لوازمه ما يمنع وجوده الأول؛ لأن وجوده الأول يستوي مع وجوده الثاني، ولا يختلف عنه إلا بحسب الزمان.

ومقتضى ذات الشيء أو لوازمه لا تختلف بحسب الأزمنة، فلو اقتضت منع وجوده الثاني، لاقتضت بالمثل منع وجوده الأول، لكن وجوده الأول ثابت لم يمتنع، فلا يمتنع كذلك وجوده الثاني، فيكون ممكنا بالنظر إلى ذاته، وهو المطلوب.

وقد يعترض على ذلك: بأن الوجود لا يستوي، فبعضه أخص، وبعضه أعم، فيختلف الحكم، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص، كما لا يلزم من امتناع الأخص امتناع الأعم، والإعادة وجود مقيد بكونه بعد طريان العدم، فتكون وجودا أخص من الوجود المطلق، فيجوز أن يمتنع الوجود بعد العدم، إما لذاته، أو للازم من لوازمه، ولا يمتنع وجوده مطلقا، وبالتالي يجوز أن تكون إعادة المعدوم ممتنعة، ووجوده الأول غير ممتنع.

والجواب: أن الاختلاف المذكور في هذا الاعتراض لا يرجع إلى الوجود في حد ذاته، بل يرجع إلى إضافته إلى أمور خارجة عن ماهيته، فهو هنا مضاف إلى الزمان، واختلافه بالزمان لا يستلزم اختلافه في ذاته، بل الوجود بحسب حقيقته وذاته أمر واحد، لا يختلف ابتداء وإعادة.

وكذلك الإيجاد أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة، وقد علمت أنها لا دخل لها في حقيقة الشيء وذاته، وما دام كل من الوجودين الأول والثاني أمر واحد بحسب الذات، فإن الحكم الذي ينطبق على أحدهما ينطبق على الآخر، سواء كان هذا الحكم إمكانا أو وجوبا أو امتناعا، وكذلك الحال في الإيجاد؛ لأن الأشياء المتفقة في الماهية تشترك في هذه الأحكام المستندة إلى ذواتها وماهياتها.

قال في الحاشية: ولا شبهة أن اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فإذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود، لكان هذا الامتناع ناشئا إما من أحد القيدين أو كليهما.

لكنا نعلم أنّ المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع، وإلا لم يتصف بالحدوث،(وهو الموجود الأول؛ لأنه مسبوق بالعدم، لكنه وجد ولم يمتنع وجوده).

وكذا المسبوقية بالوجود، وإلا لما اتصف بالبقاء، (وهو استمرار وجوده الأول، فاستمرار الوجود، وجود مسبوق بوجود، ولم يمتنع بسبب سبق الوجود).

على أن الوجود السابق إن لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود – فمعلوم بالضرورة أنها لا تقتضي منع ما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات.

وكذا نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما، (وهما السبق بالوجود ثم العدم) في هذا الامتناع، فاتصافهما بالوجود المقيد بهذين القيدين، أي العود غير ممتنع، والله أعلم.

ثم ذكر المصنف أننا لو سلمنا بمضمون هذا الاعتراض: وقلنا إن الحكم على ذات الشيء بالإمكان والامتناع بحسب الزمان فإنه يستلزم أمرا مستحيلا بداهة؛ وهو جواز انقلاب الممتنع لذاته إلى واجب لذاته؛ لأن كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء، وممتنعا في زمان آخر كزمان الإعادة، وأن علة هذا الاختلاف تعود إلى أن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا، فيكون مغايرا للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة إلى الزمان، وأن امتناع الأخص الذي هو الوجود بعد العدم في الزمان الثاني لا يستلزم امتناع الأعم، ولا امتناع ما غايره بحسب الإضافة إلى الزمان، وهو الوجود الأول في الزمان الأول، وهذا يستلزم جواز أن ينقلب الممتنع بحسب ذاته إلى واجب بحسب ذاته؛ عندما تتغير الإضافة إلى الزمان، فالوجود في زمان أخص من الوجود المطلق، ومغاير للوجود في زمان آخر، فقد يمتنع الأخص ويكون المطلق أو المغاير واجبا، فيكون ممتنعا لذاته في حالة كونه أخص بحسب الإضافة إلى الزمان، وينقلب إلى واجب لذاته في حالة كونه مطلقا، أو مغاير بحسب الإضافة إلى زمان آخر.

وفي تجويز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، اللازم على قول المعترض، مخالفة لبديهة العقل، الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان، ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر؛ لأن ما تقتضيه الذات الواحدة من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها، مهما تختلف الأزمان.

ولو جاز انقلاب الممتنع لذاته واجبا لذاته؛ لاستغنت الحوادث عن المحدث؛ لأنه يجوز أن تكون هذه الحوادث ممتنعة لذواتها في زمن، وهو زمان كونها معدومة،

وواجبة لذواتها في زمن آخر، وهو زمان كونها موجودة؛ وفي حال وجوبها لذاتها لا تحتاج إلى محدث؛ لأن ذواتها كافية عندئذ في وجودها وحدوثها.

وإذا جاز ذلك لم نستطع أن نتوصل إلى الاستدلال على إثبات الصانع عن طريق النظر في مصنوعاته؛ لأنّ هذه المصنوعات قد تكون واجبة بذاتها، فلا يكون وجودها مستندا إلى صانع.

ولا شك أنّ كل هذه اللوازم ناشئة من أصل هذا الاعتراض.

ثم ذكر المصنف أنه يمكن الاستدلال على جواز الإعادة بمثل قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧] فيقال: الإعادة أهون من الابتداء؛ لأن المعدوم الذي كان موجودا، ويعاد، قد استفاد بالوجود الأول الذي كان قد اتصف به قبل العدم، بحيث أصبحت لدية ملكة الاتصاف بالوجود، فإذا تعرض للإيجاد مرة ثانية كانت قابليته للوجود أسرع.

ومع ذلك فالقول بالأهونية إنما هو بالقياس إلى القدرة الحادثة؛ لأن مقدوراتها تتفاوت بالقياس إليها على درجات من السهولة والصعوبة؛ أما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها لا تتفاوت بالنسبة إليها بالأهونية أو عدمها؛ بل الجميع عندها على السوية، ولكن هذا التفاوت بالقياس إلى القدرة الحادثة: يجعل إدراكنا لجواز إعادتها أقرب من إدراكنا لجواز ابتدائها، فإذا ثبت عندنا وجودها ابتداء بالمشاهدة، ثبت عندنا جواز إعادتها بطريق الأولى؛ لأهونية ذلك بالنظر إلى اعتبارنـا، وإن يكن بدؤها وإعادتها سواء بالنظر إلى قدرة الله المطلقة.

ثم بدأ المصنِّفُ يذكر دَعوى الخُصوم الذين يُنكرون جواز إعادة المعدوم، فذكر أنّهم يدعون لهذه الدعوى «الضرورة» تارة، وأنهم يتنازلون عن إدعاء الضرورة تارة أخرى، ويقيمون على دعواهم «الدليل».

أما الضرورة فقد ساقوا عليها تنبيهًا ادّعوا له الضرورة أيضًا فقالوا: إن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة.

ثم ساقوا لهذه الضرورية تنبيهًا آخر فقالوا:

لابد للتخلل من طرفين متغايرين؛ لأنهما لو لم يكونا متغايرين لكانا واحدا، ويلزم على ذلك تقدم الشيء على نفسه بالوجود فلابد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله، حتى يمكن تخلل العدم.

وإذا ثبت أن الطرفين متغايران كان الموجود بعد العدم غير الموجود قبل العدم، وكان العدم قد تخلل بينهما، وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه؛ لأنهما موجودان متغايران، كل منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه، فليس الموجود الأول بعينه هو المعاد بعد عدمه.

والجواب عن هذا التنبيه:

أن التخلل ليس للعدم بين الشيء الموجود ونفسه، بل هو لزمان وقع فيه العدم بين زمانين وقع فيهما الوجود؛ إذ لا معنى لتخلل العدم هنا سوى أنه كان موجوداً زمانا، ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثم اتصف بالوجود في زمان ثالث، فالتخلل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد، أما العدم فلا اعتبار له في التخلل.

أو نقول كما قال العلامة عبد الحكيم في حواشي النسفية: لا نسلم أن التخلل ههنا محال؛ لأن معنى التخلل أنه كان موجودا في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر، ثم اتصف بالوجود في الزمن الثالث، وهو في الحقيقة تخلل العدم، وقطع الاتصال بين زماني الوجود، ولا استحالة فيه؛ لوجود الطرفين المتغايرين بالذات.

إنّما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه، بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه، بأن يكون الشيء موجودا، ولم يكن نفسه موجودا، ثم يوجد نفسه.

وههنا ليس كذلك، فإن الشيء وجد مع نفسه في الزمان الأول، ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر، ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث، فلم

يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الأزمنة، وهل هذا إلا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه !! ؟. اهـ

ويمكن عكس هذا الدليل ونقضه عليهم بأن يقال: إنه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشيء، وإلا لزم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه؛ لأنه موجود في طرفيه؛ ذلك لأن الشيء الباقي موجود في طرفي زمان بقائه، وزمان بقائه متخلل بين زماني وجودي الطرفين، ولا فرق في التخلل بين أن يكون تخلل زمان العدم، أو زمان البقاء.

وإذا اعتبرنا أن العدم موصوف بالتخلل على سبيل المجاز، وأنه لابد لذلك من تغاير الطرفين، فإنه يكفي في اعتبار التغاير في الوجود الواحد التغاير بحسب الزمانين الأول والثاني.

ثم تعقب على ذلك – بعد أن أبطلنا هذا التنبيه – أن دعوى الضرورة لا تزال قائمة؛ لأن فساد التنبيه لا يستلزم بطلان الضرورة، فنقول: إن دعوى الضرورة مردودة؛ لأن كثيرا من العقلاء على خلافها، فكيف تدعى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء.

وننتقل بعد ذلك إلى الأدلة التي ساقها هؤلاء المنكرون وهي ثلاثة:

الدليل الأول: إنما يكون المعاد معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه، ومنها: الوقت الذي ابتدأ فيه وجوده الأول، فيلزم أن يعاد في وقته الأول، وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ، فيكون حينئذ مبتداء من حيث إنه معاد، وهذا خلف؛ لأن المبتدأ لا يكون معادا من حيث هو مبتدأ، كما أن المعاد لا يكون مبتدأ من حيث هو معاد.

ويمكن أن يقال هذا الدليل كما يلي: إن أعيد بوقته الأول فهو مبدأ لا معاد، وإلا فلا يكون معادا بعينه؛ لأن الوقت من جملة عوارضه.

الجـواب:

أولا: سلمنا أنه يلزم في إعادة الشيء بعينه إعادة عوارضه الشخصية، لكننا نمنع أن يكون الوقت من هذه العواض المشخصة؛ لأن الوقت يمر، والشخص يبقى

هو هو، فنحن نحكم حكما ضروريا بأن زيدا الموجود في هذه الساعة هو زيد بعينه الذي كان موجودا قبلها دون تفاوت أو تغاير بسبب الأمر المعتبر في وجوده في الخارج، مع علمنا ضرورة بتفاوت الزمن.

ولو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجًا، لكان هو في كل وقت شخصاً آخر، وهو باطل قطعا.

وما يقال: إنا نعلم بالضرورة أن الوجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان، فهو أمر وهمي، والتغاير الذي تحكم به الضرورة في هذه الصورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار، أما في الخارج فلا تغاير في ذات الموجود، وإلا فلو كان الوقت من المشخصات للزم تبدل الشخص الواحد بحسب تبدل الأوقات ضرورة أن تبدل المشخصات يستلزم تبدل الأشخاص.

ثم ذكر المصنف هنا ما وقع لابن سينا مع أحد تلامذته في هذا البحث، حيث كان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج، لا في الذهن فقط، بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة، فقال ابن سينا له: إن كان الأمر على ما تزعم، فلا يلزمني جوابك؛ لأني غير من كان يباحثك، وأنت أيضا غير من كان يباحثني، فبهت التلميذ، وعاد إلى الحق، واعترف بعدم التغاير في الواقع، وبأن الوقت ليس من العوارض المشخصة.

ثانيا: إن المعتبر في تشخص الموجود ما لا يتصور الموجود بدونه، وإذا بقي الموجود بدونه لم يكن معتبرا في التشخيص، فلا يعتبر في الإعادة، وزمن البدء ليس معتبرا في بقاء الموجود، فلا يكون معتبرا في التشخص، فلا يكون معتبرا في الإعادة.

ثالثًا: لو سلمنا أن الوقت داخل في جملة العوارض المشخصة، وأن المعدوم لكي يعاد بعينه لابد أن يعاد بوقته الأول، فإننا لا نسلم أن الواقع في وقته الأول يكون مطلقا مبتدأ إنما يكون مبتدأ لو كان وقته الأول مبتدأ غير معاد، أما إذا كان هذا الوقت معادا معه، فلا يكون مبتدأ، وبالتالي لا نسلم أنه يكون مبتدأ من حيث هو معاد، أو يكون معاد من حيث هو مبتدأ.

قال العلامة عبد الحكيم على فرض أن الوقت معاد أيضًا: لا نسلم أنه لو كان معادا لزم أن يكون مبدأ لا معادا؛ لأن المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ، وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر، والمفروض أن الوقت ههنا معاد، ومسبوق بحدوث آخر، فلا يكون مبدأ بل معادا، فإن كون الشي مبدأ إنما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر، وهذا الأمر غير متحقق في المعاد، ضرورة أنه مع وقته مسبوق بحدوثه الأول.

ثم قال: إن إعادة الوقت حين البعث غير واقع، فإن حشر جميع الأموات في وقت واحد مع أن أوقات بدئها متخالفة محال، ولأن إعادة الوقت بعينه محال؛ لأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، ضرورة أن الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق، ولا يمكن الجواب هنا بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود؛ لأنه يستلزم أن يكون للزمان زمان.أهـ

وقد عبر الشارح عن ذلك بعبارة أخرى قائلاً: الواقع في وقته الأول إنما يكون مبتدأ إذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر، أما إذا كان مسبوقا بحدوث آخر فلا يكون مبتدأ، بل يكون معاداً.

وقد عقب العلامة عبد الحكيم بقوله: ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع إعادة المعدوم بأنه إما أن يعاد الوقت الأول وهو محال، أو لا يعاد، فإن إعادة المعدوم بعينه، لم يتم الجواب الثاني. اهـ

الدليل الثاني: مما هو ضرورة أن كل اثنين بينهما من فارق حتى يتميز أحدهما عن الآخر؛ لأن العقل لا يتصور اثنين إلا إذا ميز بين أحدهما والآخر، فإذا لم يكن هناك تميز لم تكن هناك اثنينية أصلاً، وإذا ظهر ذلك فلو فرضنا إمكان الإعادة، وأن الشيء يعاد بعينه، ثم أضفنا إلى ذلك أن الله قادر على إيجاد مثل له مستأنفا، وقدرة الله على ذلك معلومة بغير شبهة، فلنفرض مع الفرض الأول أن الله أوجد هذا المثل مع ذلك الشيء المعاد، فالمماثلة تمنع التمييز بين المعاد والمستأنف، ويلزم على ذلك وجود اثنينية بدون

امتياز أحد ذينك الاثنين عن الآخر وقد علمنا أنه ضروري البطلان، وهذا اللزوم ناشيء من فرض إمكان إعادة الشيء بعينه فيكون هذا الفرض باطلا كذلك.

الجـواب:

أولا: نمنع قولكم بعدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين؛ لأن التمايز بينهما حاصل بالهوية، وهي العوارض المشخصة، أي الخاصة التي تحدد ذوات الجزئيات كلا منها على حدة، وإن اتفقت فيما بينها في الماهية، وذلك كما يحدث بين اثنين مبتدأين معًا، فإنهما وإن تماثلا في الحقيقة، يتميز كل واحد منهما عن الآخر بعوارضه الخاصة به، وهي عوارضه المشخصة التي تدخل في تحديد هويته، وكل اثنين متماثلين بالحقيقة والماهية يتمايزان بالهوية، سواء كانا مبتدأين أو معادين، أو أحدهما مبتدأ والآخر معاد.

ثانيا: نجيب بالنقض، حيث ينطبق هذا الدليل بعينه في وجود الشيء ابتداء؛ لأن قدرة الله على إيجاد مثل له ابتداء كذلك معلومة بلا شبهة، فلو صح هذا الدليل للزم امتناع وجود الشيء ابتداء؛ لأنه يلزم أن يوجد اثنان لا تمايز بينهما، وهو ضروري البطلان كما ذكرتم، فما هو جوابكم، فهو جوابنـــا.

فإن قيل تصحيحًا للدليل: إن المراد بالمماثلة في المستأنف تمام المماثلة، بحيث لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه، فلا يرد الجواب بالتمايز بالهوية.

قلنا: نمنع التماثل في الهوية، فإمكان وجود المستأنف بهذا المعنى ممنوع؛ لأنه لا يتم تعدد إلا بالتغاير، ولا يكون تغاير بدون تمايز.

كما أن جوابنا الماضي بالنقض وهو إمكان تطبيق الدليل عينه على الموجود ابتداء، يظل كما هو قائما.

الدليل الثالث: لو صح الحكم بأن هذا الذي وجد في الإعادة هو عين الأول، للزم على ذلك تميزه حال عدمه، والتمييز حال العدم محال، فاستحال ما أدى إليه من صحة الحكم بأن الذي وجد الآن هو الأول عينه.

بيان استحالة اللازم، أو بطلان التالي: أن العدم نفي صرف، والنفي الصرف لا يتصور فيه تميز.

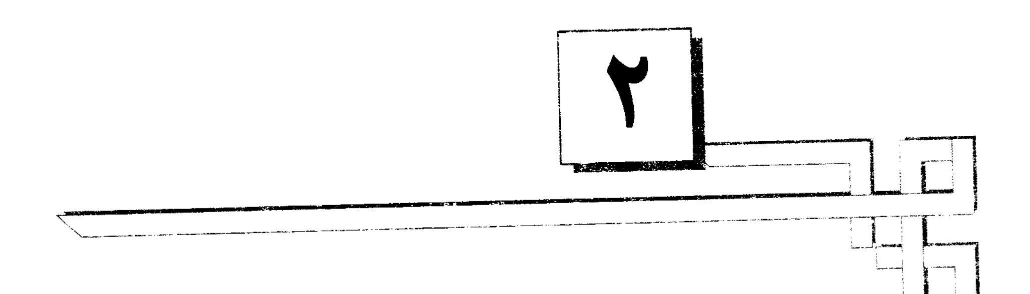
ودليل اللزوم في الشرطية: أن صحة الحكم بأن الذي وجد الآن بعد عدم هو الذي كان موجودا أولاً بعينه، يستلزم اتصافه حال عدمه بين الوجود الأول والإعادة بوصف خاص هو صحة العود؛ إذ لو لم يتصف بصحة العود لكان مما لا تصح إعادته، فلا يعاد، ولا يمكن عوده، فلا يصح الحكم عليه بأنه عين الأول، واتصافه حال العدم بصحة العود يقتضي امتيازه، حتى يصح اتصافه بهذا الوصف وإلا لم يكن أولى بهذا الاتصاف من غيره.

الجـواب: بالنسبة للمعتزلة لا يتم هذا الدليل عليهم؛ لأن أصلهم أنّ المعدوم شيءٌ، أي: أمر ثابت متقرر، فليس نفيًّا صِرْفًا، وبطلان التالي حينئذ ممنوع، وما ورد في بيانه مردود.

أما الجواب على أصلنا معشر الأشاعرة فأن نقول: ماذا تقصدون بالتمييز الحاصل للمعدوم حال العدم، واتصافه بصحة العود ؟ هل هو التميز الخارجي أو التميز بحسب الاعتبار ؟

إن أردتم به التميز الخارجي فنحن نمنع الشرطية، ونمنع لزومه واستدعاء صحة الحكم بالإعادة للتميز الخارجي؛ لأن صحة العود صفة اعتبارية وهي إمكان الوجود بعد زواله، فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي، فهو أمر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج، كالتميز الحاصل في الممكنات قبل وجودها، وإنما يحصل التميز في الخارج حال الإعادة وهو زمان الوجود الثاني.

وإن قلتم بلزوم هذا التميز الاعتباري فنمنع بطلانه؛ لأن مثل هذا التمييز بحسب الاعتبار حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات.



نص المواقف وشرحه

المرصد الثاني: في المعاد

المرصد الثاني في المعاد

(وفيه مقاصد): (المقصد الأول في إعادة المعدوم) فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في أحياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم ويقولون إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الإعادة (إنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضي ذات الشئ أو لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب (فإن قيل العود) لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (أخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من إمكان الأعم الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم) فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود أمر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء وإعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة (فأذن يتلازمان) أي الوجود أن المبدأ والمعاد وكذا الايجادان (إمكانا ووجوبا وامتناعا) لأن الأشياء المتوافقة في المعية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها (ولو جوزنا كون الشئ) الواحد (ممكنا في زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا في زمان آخر) كزمان الإعادة (معللا) أي ذلك الكون (بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة) فلا

يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من امتناع) الذاتي (إلى الوجوب) الذاتي معللا بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعا أو المطلق أو المغاير واجبا (وفيه) أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الأول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشئ الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (غناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها إلى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد لباب إثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في إثبات جواز الإعادة (أن يقال الإعادة أهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الأعلى لأنه) أي ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الأول) الذي كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع وأشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة إليها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية (والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ إلى الاستدال أخرى أما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة) إذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لأن كلا منهما موجودا بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الأول بعينه معادا بعد عدمه والجواب إنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى إنه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين إن التخلل بحسب الحقيقية إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانية علي أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من

العقلاء غير مسموعة (وأما الاستدلال فهو من وجوه: الأول إنما يكون المعاد معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في وقته الأول وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث إنه معاد هذا خلف الجواب إنما اللازم) في إعادة الشيء بعينه (إعادة عوارضه المشخصة والوقت أوليس منها ضرورة إن زيدا الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي) أي بحسب الأمر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (وما يقال إنا نعلم بالضرورة إن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فأمر وهمي والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (إنما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصرا على التغاير) بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك) وأنت أيضا غير من كان يباحثني (فبهت) التلميذ (وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبأن الوقت أوليس من المشخصات (ولئن سلمنا إن هذا الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وإنه) أي المعدوم (معاد بوقته الأول فلم قلتم إن الواقع في وقته الأول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا (وإنما يكون كذلك إن لو لم يكن وقته) أيضا (معادا معه) وبعبارة أخرى الواقع في وقته الأول إنما يكون مبتدأ إذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر أما إذا كان مسبوقا به فيكون معادا إلا مبتدأ. (الثاني لو) أمكن الإعادة و (فرضنا أعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا) بلا شبهة (فلنفرضه) أيضا (موجودا) مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو ضروري البطلان. الجواب منع عدم التمايز حينئذ) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) أي بالعواض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) في الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين

(متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معادا وأي اختصاص لهذا) الذي ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدأين أيضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فإن قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع إذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد. (الثالث الحكم) الصحيح (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه) أي التميز حال العدم (محال) لأن النفي الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود إذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره (الجواب على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا) أي أمرا ثابتا متقررا حال العدم (ظاهر) لأن إبطال التالي حينئذ ممنوع وما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لأنا نمنع استدعاءه) أي استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج فإن صحة العود صفة اعتبارية هي إمكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي (بل التميز) في الخارج (إنما يحصل حال الإعادة) أعني زمان الوجود الثاني (وهو) أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (أمر وهمي لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فإن قيل نحن ندعي لزوم هذا فبطلانه ممنوع حينئذ لأن مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات.



شرح الشيخ برَكة

المقصد الثاني: في حشر الأجساد

المقصد الثاني في حشر الأجساد

والمقصود به: جمع أجزائها المتفرقة، وإعادة تأليفها على ما كانت عليه، وقد عقد هذا المقصد لمناقشتها، كما عقد المقصد الأول لمناقشة إمكان إعادة المعدوم.

وقد ذكر أنّ أهل الملل والشرائع قد أجمعوا على أمرين، على جوازه، وعلى وقوعه، وأنّ الفلاسفة قد أنكروا كلا من الأمرين، فالحكماءُ القائلون بعالَم المِثل يقولون بالجنة والنار وسائر ماورد به الشرع، لكنه في عالَم المِثل دون عالم المحسوسات كما يقول الإسلاميون، وأكثرُ الفلاسفةِ يجعلونها من قبيل اللّذات والآلام العقليّة.

أما الجواز: فلأن جميع الأجزاء على ما كانت عليه، وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته، لكن الأجزاء إما أن تكون متفرقة أو معدومة، فإن كانت متفرقة مختلطة بغيرها كانت قابلة للتمييز والجمع بلا ريبة، وإن كانت معدومة جاز إعادتها؛ لما عرفت في المقصد الثاني من جواز إعادة المعدوم، ثم جمعها، وترتيبها، وإعادة التأليف فيها، وليس ذلك على الله بعزيز؛ لأن الله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء، وعالم بنسبة كل جزء لأي بدن هو، وهو تعالى قادر على جمعها وتأليفها لعموم علمه تعالى بجميع المعلومات، وشمول قدرته على جميع الممكنات.

فههنا أمران: قابلية الأجزاء للجمع والتأليف، وصحتها معلومة كما سبق، وصحة الفعل من الفاعل؛ لعموم علمه وقدرته تعالى.

فصحة القبول من القابل، والفعل من الفاعل، توجب صحة وقوعه وجوازه قطعًا، وذلك هو المطلوب.

وأما الوقوع: فلأن الصادق الذي علم صدقه بالأدلة القاطعة أخبر عنه، وكل ما أخبر به الصادق فهو حق، فما أخبر به في هذا الشأن فهو حق، وقد أخبر عنه في مواضع لا تحصى، بعبارات لا تقبل التأويل، مثل قوله تعالى ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾

[المؤمنون: ١٦]، وقوله تعالى ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس: ٧٩] إلى غير ذلك من النصوص القاطعة، الناطقة بحشر الأجساد، حتى صار معلومًا بالضرورة كونه من الدين القويم، والصراط المستقيم، فمن أراد تأويله بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط، دون الأجساد، فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات هذا الدين.

احتج المنكرون بوجهين:

الوجة الأول: لو أكل إنسان إنسانًا، بحيث صار بعض المأكول جزءا من الآكل ففي إعادة ذينك الإنسانين بعيينهما تكون تلك الأجزاء التي كانت للمأكول، ثم صارت للآكل بين أحد أمور ثلاثة: إما أن تعاد في كل واحد منهما معًا، وهو محال؛ لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في شخصين متباينين في آن واحد، وإما أن يعاد في المأكول دون الآكل فلا يكون الآكل معادًا بعينه، وإما أن يعاد في الآكل دون المأكول، فلا يكون المأكول معادًا بعينه، والمقدر أن كلا منهما يعاد بعينه، هذا خلف، ذلك لافتراض إمكان إعادة الأجسام بأعيانها، فبطل ذلك، وثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم.

على أننا لا نحتاج لافتراض أن يأكل إنسان إنسانًا؛ لأنك لو تأملت ظاهر التربة لعلمت أن ترابها تحلل على مر الأيام من رفات الموتى، ودخل في عملية الزرع والنبات، فأكلتها الدواب، وأكلناها، وصارت بالغذاء جزءا من أجسامنا.

والجواب: سلمنا لكم بذلك، لكننا لا ندعي أن المعاد هو جميع أجزاء البدن على الإطلاق، بل الأجزاء الأصلية فقط، وهي الأجزاء التي تبقى من أول عمر الإنسان إلى اخره، وهذه الأجزاء الأصلية لا تدخل في تكوين أجزاء أصلية لإنسان آخر، حتى ولو أكلها؛ لأنها تصير عنده فضلة، فإننا نعلم أن الإنسان يبقى مدة عمره، بينما تتوارد أجزاء الغذاء عليه، وتزول عنه، مما يدل على أن أكثرها فضلة غير داخل في تركيب أجزائه الأصلية، وإذا كانت فضلة في الأكل، وأصلية في المأكول لم يجب إعادتها في الآكل، بل في المأكول.

ولا يقال: إنه يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر؛ لأننا نقول: إن هذا احتمال يقابله احتمال آخر، هو أن يحفظه الله من أن يصير جزءا لبدن آخر، فضلا عن أن يصير نطفة وجزءا أصليًّا، والاحتمال لا يصلح للاستدلال هنا؛ لأن البحث في شأن وقوعه لا في مجرد احتماله.

وقد يقال في تفسير معنى الأجزاء الأصلية إنما هي الأجزاء الحاصلة في أول الفطرة، أي أول تعلق الروح بالبدن، مما لا يتعلق به بدونه عادة؛ لأن وجود أجزاء في البدن باقية من أول العمر إلى آخره شيء في حيز المنع.

نعم يعلم كل أحد ببداهته أن ذاته من أول عمره إلى آخره باق بعينه، ولا يلزم من ذلك أن هذا الباقي أجزاء من بدنه لجواز أن يكون خارجًا عنه.

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ، لأن البدن الثاني ليس هو الأول بعينه؛ بل الأجزاء الأصلية منه فقط، أما الباقي فلا، وقد ورد في الحديث أن أهل الجنة جرد مرد مكحلون، وأن الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد.

نقول: إننا نمنع استلزام ذلك تغاير البدنين؛ لجواز أن يكون ذلك بالانتفاخ أو غيره من الأحوال التي تعتري البدن فتغير من مظهره وشكله.

ولهذا نمنع لزوم التناسخ؛ لأنه إنما يلزم لو لم يكن البدن الثاني مخلوقًا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمي هذا تناسخًا كان نزاعًا في مجرد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخًا أولا، وعلى هذا يحمل قول من قال: إنه ما من مذهب إلّا وللتناسخ فيه قدم راسخ.

الوجه الثاني: أنّ حشر الجسد يحتمل عدة احتمالات كلها باطلة.

فهو إما أن يكون بدون غرض، وهو باطل؛ لأنه عبث لا يتصور في أفعاله تعالى.

وإن كان لغرض؛ فإما أن يكون هذا الغرض عائدًا إلى الله، أو إلى العبد، لا يصح أن يكون عائدًا إلى الله؛ لأنه تعالى منزه عنه، فيكون عائدًا إلى العبد، وهو إما أن يكون

إيلامه أو إلذاذه؛ أما إيلامه فهو منتف بإجماع العقلاء وبديهة العقل، وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الإلهية، والعناية الأزلية.

وأما إلذاذه فهو باطل أيضا؛ لأن اللذة الجسمانية لا حقيقة لها، إنما هو دفع الألم، وهذا يعرف بالاستقراء، فلو ترك على حاله دون إعادة لم يكن هناك ألم حتى يلتذ بزواله، ويكون هذا الغرض وهو عدم الألم حاصلاً بدون الإعادة، فلا فائدة فيها.

أما القول بكون الغرض هو الإيلام أولاً، ثم دفعه ثانيا حتى يلتذ بعدمه، فقول لا معنى له، ولايصلح مثله غرضًا، كمن يقول إنه يمرض عبده ثم يدفع عنه المرض؛ ليجد اللذة في عدم المرض.

الجواب: نختار أنه لا لغرض، قولكم هو عبث وقبيح ممنوع، وقد أظهرنا امتناعه في بحث سابق، وقلنا: إنه لا يقبح من الله فعل، وأن كل أفعاله تتم بالحكمة.

سلمنا أنه لغرض، لكن لا نسلم انحصار الغرض في إيلام العبد، وإلذاذه؛ لجواز أن يكون هناك غرض آخر لا نعلمه.

سلمنا: أن الغرض ينحصر في الإيلام والإلذاذ، لكن لا نسلم أنه لا حقيقة للذة الجسمانية، وأنها محصورة في مسألة عدمية تتمثل في دفع الألم، نعم إن في دفع الألم لذة، أما أن اللذة ليست إلا دفع الألم، فلا دليل عليه.

أما قولكم بالاستقراء، وأنكم تتبعتم ذلك فوجدتم وجود اللذة وعدمها يدور مع وجود دفع الألم وعدمه، فإنه لا يصلح دليلاً على انحصار اللذة في ذلك، بل يجوز أن تكون اللذة أمرًا آخر يحصل تارة مع دفع الألم، ويحصل تارة أخرى بغير دفع الألم.

سلمنا لكم استقراءكم في اللذات الدنيوية، وأنها دفع الألم، فمن أين قلتم إن اللذات الجسمانية الآخروية منحصرة كذلك في دفع الألم، كاللذات الدنيوية ؟

ألا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مخالفة في حقيقتها للذات الدنيوية، وإنْ شابهتها في صورتها، فتكون حقيقة الدنيوية أمرًا عدميًا، هي دفع الألم كما ادعيتم، وحقيقة الآخروية أمرًا آخر وجوديًا، وهذا الجواز لا يمكن رفضه؛ لأنه لا مجال للوجدان ولا

للاستقراء في تحقيق اللذات الآخروية حتى تدرك بهما حقيقتها، كما أدركتم بهما حقيقة اللذات الدنيوية على زعمكم.

تذنيب: من هذين المقصدين يتبين لنا أننا نثبت حقية البعث الجسماني مطلقًا، أي سواء كان بإعدام الإنسان وإفنائه بالكلية، ثم إعادته من عدم، أو كان ذلك بتفريق أجزائه واختلاطها ثم جمعها وإعادة تأليفها؛ لأننا لا نجزم بواحدة منها نفيًا ولا إثباتًا؛ لعدم عثورنا على دليل سمعي يدل على شيء من الطرفين.

وقد ذهب البعض إلى أن الإعادة تكون للأجزاء الأصلية بعد إعدامها؛ محتجين على الإعدام بقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وهو ضعيف في الدلالة على المطلوب؛ لأن التفريق مثل الإعدام في كونه إهلاكًا؛ فهلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، وزوال التأليف بين أجزائه الذي تصلح به لأداء أفعالها، والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها، فالتفريق يمنعها من حصول خواصها وآثارها، فيكون خروجًا للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكًا.

ومثل ذلك يسمى في العرف «فناء»؛ ولهذا لا يصلح الاحتجاج بقوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] على الإعدام أيضا.

قال الشارح: واعلم أن الأقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة.

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، والقائلين بأن النفس جسم، إما هذا الهيكل المخصوص، أو جسم داخل فيه.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهية.

الثالث: ثبوتهما معا، وهو قول كثير من المحققين، كالحليمي، والغزالي، والراغب، وأبي زيد الدبوسي، ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية، وكثير من الصوفية فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف، والمطيع والعاصي، والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن.

فإن أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به، ويتصرف كما كان في الدنيا.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعين.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس، فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج، فينعدم عند الموت، فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ.

وفي هذين المقصدين قرر المصنف قول من يقول بالمعاد الجسماني فقط سواء كان بعد عدم، أو بعد تفرق.

بقي قول القائلين بالمعاد الروحاني فقط، وقد خصه بالمقصد الثالث.

تذنيب: بعد أن تحدث المصنف رحمه الله عن الخلاف في إعادة المعدوم، ثم في حشر الأجساد، وهل يعود الميت بعد إعدامه، أو أن إعادته تكون بإعادة جميع أجزاء بدنه المتفرقة، فبين أنه لم يثبت في البحث، هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها، أم أنه يفرق أجزاء البدن ثم يجمعها ويؤلفها، لم يثبت من ذلك شيء على سبيل الجزم لا نفيًا ولا إثباتًا؛ لعدم وجود دليل جازم بأحد الأمرين، حتى الدليل الذي يعتمد عليه من يقولون بأن الإعادة تكون من عدم، بمعنى أن الميت ينعدم جسده، وأن الله يعيده بعد العدم وهو قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ قائلين إن الهلاك يدل على العدم، فقد ذكر المصنف أن العدم هلاك، هذا صحيح، ولكن تفريق الأجزاء هلاك كذلك؛ لأن هلاك كل شيء هو خروجه عن صفاته المطلوبة منه، وذلك كما يكون بإعدامه يكون بزوال التأليف بين أجزائه وتفريقها، بحيث لا تعود صالحة لأداء وظيفة من وظائفها التي كانت تؤديها مع الأجزاء التي كانت مؤلفة معها، ومثل هذا يسمى هلاكاً، كما يسمى فناء عرفًا، فلا يتم الاستدلال لمن يريد أن يستدل بقوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ على أن الفناء يدل على الإعدام.

ولما لم يكن قد ذكر بعد مذهب الحكماء فقد حصر الشارح الأقوال الممكنة في مسألة المعاد وبين أنها لا تزيد عن خمسة أقوال:

١- ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، بل النفس جسم هو هذا الهيكل المعروف، أو جسم داخل فيه هو أجزاؤه الأصلية.

٢- ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة المؤلهين.

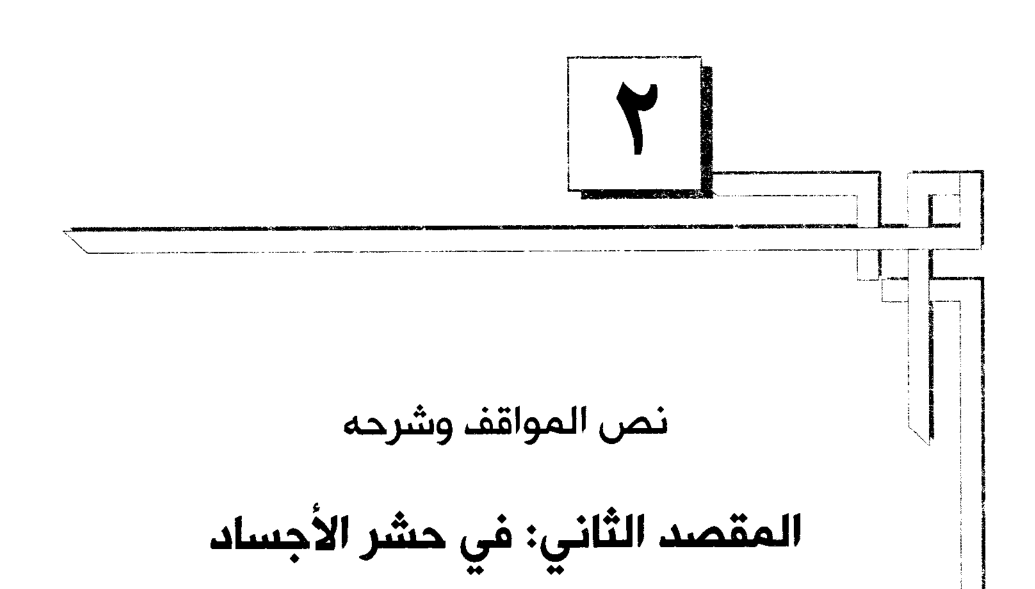
٣- ثبوتهما معًا، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي، ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية.

٤- قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف وهي المطيع المثاب والعاصي المعاقب، والبدن يقوم لها مقام الآلة للعامل، فإذا فسدت الآلة بالموت بقيت النفس بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يستعمله ويتصرف فيه كما كان يتصرف في الحياة الدنيا.

٥- عدم ثبوت شي منهما، وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعين.

٦- التوقف دون الحكم بواحد من هذه الأقسام، وهو منقول عن جالينوس، بأنه قال: لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فينعدم المزاج بالموت أي: فلا تبقى النفس ويستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية البدنية فيمكن المعاد حينئذ.

قال الشارح: إن المصنف قرر أولاً مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط، إما عن عدم وإما عن جميع الأجزاء المتفرقة، ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط.



نص المواقف وشرحه

المقصد الثاني: في حشر الأجساد

المقصد الثاني في حشر الأجساد

(أجمع أهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وأنكرهما الفلاسفة أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن) لذاته (كما مر) وذلك إن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وإن فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم (والله سبحانه وتعالى (عالم بتلك الأجزاء) وأنها لأي بدن من الأبدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) أي: صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (وأما الوقوع فلأن الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (أخبره عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والسراط المستقيم فمن أرد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما أخبر به الصادق فهو حق، احتج المنكر بوجهين:

(الأول: لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار المأكول) أي بعضه (جزء منه) أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الإنسانين بعينهما (فتلك الأجزاء) التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل (أما أن تعاد فيهما) أي في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الآخر معادا بعينه) والمقدر خلافه فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم (الجواب (١) إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء) على الاطلاق (وهذه) أي الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول (في الآكل فضل فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه ونزول عنه) وإذا كانت فضلا فيه لم يجب إعادتها في الآكل بل في المأكول.

(الثاني لو لو حشر فأما لا لغرض وهو عبث) لا يتصور في أفعاله تعالى (وأما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد وهو أما الايلام وأنه منتف إجماعا) من العقلاء (وبديهة العقل) أيضا وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الإلهية (والعناية) الأزلية (وأما الالذاذ وهو أيضا باطل لأن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له ألم) فهذا الغرض حاصل بدون الإعادة فلا فائدة فيها (و) أما (الايلام) أولا (ليدفع) ذلك الألم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا إذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود إلى عدم المرض (الجواب نختار إنه لا لغرض وحكاية العبث ولقبح العقلي قد مر جوابه ولا نسلم أن الغرض هو أما الايلام أو الالذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا) إن الغرض منحصر فيهما (لكن لا نسلم إن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وإنها (دفع الألم غايته إن في دفع الألم لذة وأما إنها ليست إلا هو) أي دفع الألم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز أن تكون) تلك اللذة (أمرا آخر يحصل معه) أي مع دفع الألم (تارة ودونه أخرى) والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه (سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم إن اللذات) الجسمانية (الأخروية كذلك) أي دفع الألم (ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الألم) كما ادعيتم (وحقيقة تلك) الأخروية (أمرا آخر) وجوديا (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) أي في اللذات الأخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم (تذنيب: هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق إنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحتج به) على الإعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه ضعيف) في الدلالة عليه لأن التفريق هلاك) كالإعدام (فإن هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفا على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما أي زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن

صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فإن على الإعدام أيضا. واعلم إن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فإنهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبعيين والخامس التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر أولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط.



شرح الشيخ بركة

المقصد الثالث: في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد

المقصد الثالث
في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد

فهناك من الحكماء والفلاسفة من يعترفون بالمعاد الروحاني، وينكرون حشر الأجساد، والمعاد عندهم: عبارة عن مفارقة النفس بدنها، وعندها تتصل بالعالم العقلي، وهو عالم المجردات، فإن كانت قد حصلت الفضائل المناسبة لها في هذه الحياة سعدت في العالم العقلي بهذه الفضائل، وإن كانت اكتسبت بعض الرذائل في هذه الحياة شقيت في العالم العقلي بهذه الرذائل؛ ذلك لأنّ النفس الناطقة – عندهم – بعد وجودها لا تقبل الفناء والعدم، حيث إنها غير مركبة من أجزاءٍ، كالبدن، ولكنها بسيطة؛ ولأنها موجودة بالفعل، وليس فيها شيء بالقوة، والبسيط الذي وجوده بالفعل ليست عنده قابلية للعدم والفناء.

فالنفس البسيطة التي وجودها بالفعل لو قبلت الفناء لكان لها فعل بالنسبة لوجودها، وقوة هي قابلية الفناء والفساد فيجتمع فعل وقوة، والفرض أنها بسيطة غير مركبة، فهي فعل فقط، وقابليتها للفناء يترتب عليه حصول أمرين متنافيين في محل واحد وهو محال، وحصولهما في محلين متغايرين يتنافى مع بساطة النفس غير المركبة.

ويلخص الشارح مضمون هذا التقرير بقوله: إن الموجود بالفعل لا يكون بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده؛ لأنه يجب بقاؤه باعتبار أن وجوده بالفعل مع حصول المقبول وهو عدمه وفساده، فكيف يجتمعان !؟، وإنه محال، ومن الواضح إذن أن بين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة، فلا يجتمعان في محل واحد كالبسيط، فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزءين يكون أحدهما قابلا للفساد بمنزلة المادة في الأجسام.

ويقول صاحب الحاشية في باب المعارضة: إننا لا نسلم الوجوب في قوله: يجب بقاؤه؛ لأن دعوى الوجوب مصادرة على المطلوب، وهو محل الاختلاف، وهم يدعون أنها باقية؛ لأنها يجب بقاؤها لبساطتها.

فهذه نفس الدعوى وهي مصادرة على المطلوب، وعندئذ نقول: ليس معنى قبول الموجود للعدم أن يبقى ذلك الموجود متحققًا ويحل فيه الفساد والعدم على قياس قبول الأجسام للأعراض، بل معناه طرو الفساد والعدم على الشئ الموجود، فيزيل وجوده فلا يجتمعان، نعم يجوز الاجتماع بينهما في الذهن فيتصور الشيء في الذهن، ويتصور معه الفساد والعدم الخارجي، ولا يلزم من اجتماعهما في الذهن اجتماع المتنافيين في الخارج.

ويحكي الشارح اعتراضًا محتملاً يحكيه عن الحكماء بقولهم: قد يقال: هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود، ولا يمكن اجتماعهما، والدليل على ذلك هو مثل دليلكم الذي أقمتموه على استحالة اجتماع الوجود بالفعل مع قابلية العدم، ومع ذلك فنحن نرى أنها كانت معدومة، وقبلت الوجود، ولم يلزم من ذلك محال هو تركبها من العدم بالفعل وقابلية الوجود، وأن اجتماعهما محال كما زعمتم.

وحكى الشارح قولهم في جواب هذا الاحتمال: قلنا: إن المتصف بقابلية وجودها ليس هو النفس التي كانت معدومة، بل هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها، فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه، وهو جواب كما ترى !!

ثم ذكر الشارح رأي هؤلاء الحكماء في معاد النفس الروحاني حيث إنها تكون إما جاهلة ولا يكون جهلها إلا مركبًا؛ لأنها لم تكن تعلم أنها جاهلة، وإما عالمة، والعالمة قد تكون كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة، وقد تكون ذات هيئات رديئة اكتسبتها خلال ملابستها البدن واشتغالها بمباشرة بعض الرذائل التي اقتضتها طبيعة البدن، ومالت معه إلى ما فيه من الشهوات.

أما الجاهلة فإن بعد مفارقتها للبدن تشعر بنقصانها وفوات فرصتها لتحصيل كمالاتها، حيث كانت منغمسة في العلائق البدنية، ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية، وعن الظنون والأوهام الكاذبة، دون أن تتنبه لنقصانها بذلك، بل ربما تخيلت

أن ما هي فيه من هذه الظنون والأوهام والشوائب عين الكمال الذي تريد تحصيله، وفرحت بذلك وتمنت أن تحقق ما هي فيه من معتقدات باطلة، إنها عندما تفارق تصفو تعقلاتها، وتشعر بخسارتها بفوت كمالاتها، وعدم قدرتها بعد مفارقة البدن على العمل من جديد لتحصيلها فتشعر شعورًا مؤلمًا لوجود نقصانها شعورًا واضحًا لا يخفى.

وأما العالمة التي التبست ببعض الهيئات الرديئة خلال ملابستها للبدن، فمالت إلى الشهوات وباشرت بعض الرذائل التي تقتضيها الطبيعة، وهذه تتألم بعد مفارقة البدن تألما عظيما لحرمانها حينئذ مما كانت تباشرة من هذه المشتهيات وتشتاق إليها كاشتياق العاشق المهجور المحروم من معشوقة والذي لم يعده له أمل في الحصول عليه، لكن هذه الهيئة مع شدة إيلامها له تخبو وتضمحل حتى تزول في نهاية الأمر وعاقبته، على قدر شدة رسوخها فيه وتمكنها منه قوة وضعفا؛ لأنها إنما حصلت لها بسبب ركونها إلى البدن وجريانها مع البدن في تحصيل مشتهياته، وذلك يزول بالتدريج وينسى بطول العهد في تركه، وتنقطع بذلك هذه العقوبة، يقول الشارح: وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا.

وأما العالمة البريئة عن هذه الهيئات الرديئة فإنها تلتذ بهذه البراءة، وتبتهج؛ لعدم شعورها بالنقص، وأنها استطاعت أن تحصل كمالاتها فهي تنعم بعد مفارقة البدن بهذا الكمال سرمدا، يقول الشارح: وهذا كالمؤمن التقي عندنا.

وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر، وقلة الاهتمام بأمور الدنيا، فلا عقوبة عليها؛ لعدم شعورها بالكمالات، ولهذا لا تشعر بالاشتياق إليها، يقول الشارح: وهذا كغير المكلفين عندنا.

ثم بين المصنف رحمه الله أن هذا الذي حكاه هو ما عليه جمهورهم، وأن هناك قوم من الحكماء يسميهم: أهل التناسخ، لهم ترتيب في التنازل، وترتيب آخر في التصاعد، فيقولون:

(١) إن النفوس التي حصلت كمالاتها بالفعل، ولم يبق لها من كمالاتها شيء بالقوة بحيث صارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية، فإنها عند مفارقة البدن تخلص إلى عالم القدس، وتبقى مجردة عن الأبدان.

(٢) وإن النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة دون الفعل، فإنها تتردد وتنتقل في الأبدان الإنسانية من بدن إلى بدن آخر لكي تحصل بالفعل ما بقي من كمالاتها حتى تبلغ النهاية في كمالاتها من العلوم والأخلاق، وحينئذ تبقى مجردة عن التعلق بالأبدان، ويسمى هذا التردد والتنقل في الأبدان نسخًا.

(٣) وقيل: إن هذه النفوس الناقصة ربما تنازلت إلى الدرجة التي تجعلها تتنقل فيما يناسبها من الأبدان الحيوانية، فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبها في الأوصاف، كبدن الأسد للشجاع، والأرنب للجبان.

ويسمى هذا التردد والتنقل: مسخًا.

(٤) وربما تنازلت إلى التنقل في الأجسام النباتية، ويسمى هذا التنقل رسخًا.

(٥) وقيل: إنها ربما تنازلت إلى التنقل في الأجسام الجمادية كالمعادن والعناصر، ويسمى هذا التنقل فسخًا.

قالوا: وهذه التنازلات هي مراتب في العقوبات، وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم.

وكما ذكروا هذه الدركات في الترتيب التنازلي، فقد ذكروا درجات أخرى في الترتيب التصاعدي بالنسبة للنفوس الكاملة لكي تنتقل من مرتبة إلى ما هو أكمل منها فقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال حتى تصل إلى مرتبة تتخلص فيها من الأبدان كلها؛ لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها وأخلاقها.

قال المصنف رحمه الله: ولا يخفى أنّ ذلك كله رجم بالظن بناء على مذهبهم في قدم النفوس وتجردها، وذلك أنه أبطل ذلك في موضعه من الكتاب.

ثم نقل الشارح قول الإمام الرازي عن القائلين من الحكماء بالمعاد الروحي والجسماني معًا، بأنهم أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا: إن العقل يدل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وسعادة الأجسام في إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن؛ لأن الإنسان مع استغراقه في

استجلاء أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، وبالمثل إذا استغرق في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحية.

وإنّما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت واتصلت بعالم القدس والطهارة استمدت منه ما يزيدها قوة وكمالا، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين السعادتين، ولا ريب في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات.

بقيت طائفة أخرى ذكرها الشارح هم الذين ينكرون المعاد مطلقًا.

فهم يقولون: إن النفس هي المزاج، ويقصدون بذلك ما يكون من الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، فإذا فسد هذا المزاج ومات الإنسان عدمت هذه النفس، وانتهى أمرها، وإعادة المعدوم عندهم محال.



نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد الثالث: في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد

ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله:

المقصد الثالث

في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد

(في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد) الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) أي العدم بعد وجودها وذلك (لأنها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذي هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة إلى وجودها (وقوة) أي قابلة بالنسبة إلى فنائها وفسادها (وأنه محال لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة) وتلخيصه إن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الأجسام فإن قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لأن المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم إنها إما جاهلة) جهلا مركبا (وإما عالمة أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع له في زواله) وإنما لم تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والأوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت أضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة

واشتاقت الوصول إلى معتقداتها وإذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يخفى فيه التباس (وأما العالمة فإما) أن تكون (لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أو لا فإن كانت) تلك الهيئات حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (ما دامت) تلك الهيئات (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرتها) أي جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس (محبتها له) أي للبدن (وذلك مما ينسي بطول العهد به وتزول بالتدريج) وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن من الفاسق على رأينا (وإن لم تكن) تلك الهيئات للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها) أي بوجدان لذاتها كذلك (أبدا مبتهجة بإدراك كمالها) باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا (فهذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) أي من الفلاسفة (وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجردة) عن الأبدان (النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل) ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت إلى عالم القدس (وأما) النفوس (الناقصة التي بقي شئ من كمالاتها بالقوة (فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية) وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخا وقيل ربما تنازلت إلى) الأبدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان (ويسمى: مسخا، وقيل) ربما تنازلت (إلى) الأجسام (النباتية) ويسمى: رسخا، وقيل إلى الجمادية) كالمعادن والبسائط أيضا (ويسمى: فسخا) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة أو أما المتصاعدة) من مرتبة إلى ما هو أكمل

منها (فقد تتخلص من الأبدان) كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفي أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد أبطلناهما قال الإمام الرازي وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شئ من اللذات الجسمانية ومع استقرائه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية وإنما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات وأما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس وإعادة المعدوم عندهم محال وقال أيضا مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك إن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما أما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني إنه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو إنه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل إليه الثواب والعقاب والثالث إنه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والفناء والرابع إنه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة (وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله علم بالصواب.



شرح الشيخ بركة

المقصد الرابع:

في أن الجنة والنار مخلوقتان الآن أو لاَ

المقصد الرابع
في أن الجنة والنار مخلوقتان الآن أو لا

يقول المصنف رحمه الله: ذهب أصحابنا ومعهم من المعتزلة أبو علي الجبائي وبشر ابن المعتمر وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان الآن.

وأكثر المعتزلة ينكرون ذلك، ومنهم عباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار. وقالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء.

وقد استدل أصحابنا بوجهين:

الأول: ما ذكره القرآن الكريم في قصة آدم وحواء وأن الله أسكنهما الجنة، ثم أخرجهما منها بسبب الزلة عند أكلهما من الشجرة التي نهاهما الله عن الأكل منها، كل هذا يؤكد وجود هذه الجنة، وإذا ثبت أن الجنة مخلوقة فالنار مثلها؛ لأنه لم يقل أحد بالفصل بينهما.

قال في الحاشية: وحمل الجنة في هذه الآيات على بستان من بساتين الدنيا في أحد المواضع المرتفعة يجري مجرى التلاعب بالألفاظ علما بأن أل في لفظ الجنة المذكور في القصة للعهد، ولا معهود حينئذ غير دار الثواب.

الثاني: قوله تعالى في صفتهما ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١] وصيغة الأفعال فيهما صيغة الماضي، وهو صريح في وجودها.

قال في الحاشية: ولا توجد ضرورة لكي نعدل عن ظاهرهما ونحملهما على التأكيد بأنهما سوف يعدان في المستقبل، وذلك من باب المبالغة في تحقق ذلك مثل قوله تعالى ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩] ثم علق بقوله: والحق: أن هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن أن يفيد اليقين.

وأما من أنكروا أنهما مخلوقتان الآن فقد تمسك بعضهم بدليل العقل، وتمسك الآخرون بدليل السمع معتبرين أن العقل لا مدخل له في ذلك.

قال عباد مستدلا بالعقل: لو كانتا موجودتين فإما أن يكون ذلك في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر وهو عالم الكون والفساد أو في عالم آخر، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الاول وهو عالم الافلاك: فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام، ولذلك لا يخالطها شيء مما يقبل الكون والفساد، وهم يرون أن الجنة والنار من الأشياء التي تقبل الكون والفساد، ومن هنا لا يمكن أن يكونا في عالم الأفلاك.

وأما الثاني: وهو كونهما في عالم العناصر: فلأنه يؤدي الى القول بالتناسخ وهو تعلق النفس ببدن آخر غير الذي فارقته، فلو كانت الجنة المذكورة في القرآن هي التي أعدت للمتقين، ثم انتقل من كانا فيها إلى هذه الدار العنصرية كان هذا من القول بالتناسخ، والقائلون بوجود الجنة لا يقولون بالتناسخ.

وأما الثالث: وهو كونهما في عالم آخر غير عالمي الأفلاك والعناصر فمحال كذلك لأن الفلك بسيط كري أي: أن شكله كشكل الكرة فلو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا، ولابد إذن أن يقع بينه وبين عالم الفلك خلاء حتى إن تماسا، يقول الشارح: وأنت خبير بأن هذا الدليل يعبر عمن ينكر وجودهما مطلقا، لا في الحال ولا في المآل.

وقد أجاب الشارح بعدم التسليم بشيء مما في هذه الأدلة من مثل امتناع الخرق على الأفلاك، والقول بأنه يؤدي إلى القول بالتناسخ إذا كان في عالم العناصر، كما أننا لا نسلم بأن وجود عالم آخر محال، وقد اعتمد في ذلك على أن مثل هذه القضايا قد نوقش في مواضع أخرى من الكتاب.

واحتج أبو هاشم بوجهين من السمع:

الأول: قوله تعالى في وصف الجنة ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] والأُكُل هو ما يؤكل، مع قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فلو كانت الجنة موجودة مخلوقة لوجب هلاك أكلها؛ لعموم قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ ، فإذا قرناه بقوله تعالى

﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ تبين ما بينهما من تعارض على فرض وجود الجنة الآن، ولما كان هذا التعارض غير مقبول دل ذلك على أنها غير موجودة الآن، وتعين أنها غير مخلوقة، وكذلك النار؛ إذ لا فصل ولا فرق.

وجواب هذه المقولة: أن معنى قوله تعالى «دَآئِمٌ» ليس هو الدوام الذى استدل به أبو هاشم، بل هو الدوام على سبيل البدل، كلما انتهى أكل حل بدله أكل آخر، وهكذا، وهذا لاينافي هلاكه.

أو يقال: إنه هالك في حد ذاته، فكل شيء يلتحق بالهالك والمعدوم في ذاته؛ لضعف وجوده من حيث هو ممكن، لا يجب له الوجود من ذاته فهو كالمعدوم.

أو يقال: إن الجنة والنار تهلكان بتفريق الأجزاء دون إعدامها، ثم تعادان بتجميعها، فتكونان من حيث الذات موجودتان، ومن حيث الصورة هالكتين في آن.

الثاني: قوله تعالى في وصف الجنة ﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السموات والأرض، وإلا تداخلت الأجسام من الجنة والنار والسموات والأرض، وهذا باطل، وغير حاصل، وإلا كنا في واحد منهما، ونحن لا ندري، وهذا محال.

وجواب ذلك: أن المراد أن عرضها كعرض السموات والأرض، لا أن عرضها هو عين عرض السموات والأرض على أي حال، ولقوله تعالى في آية أخرى ﴿كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٢١].

٤

نص المواقف وشرحه للسيد

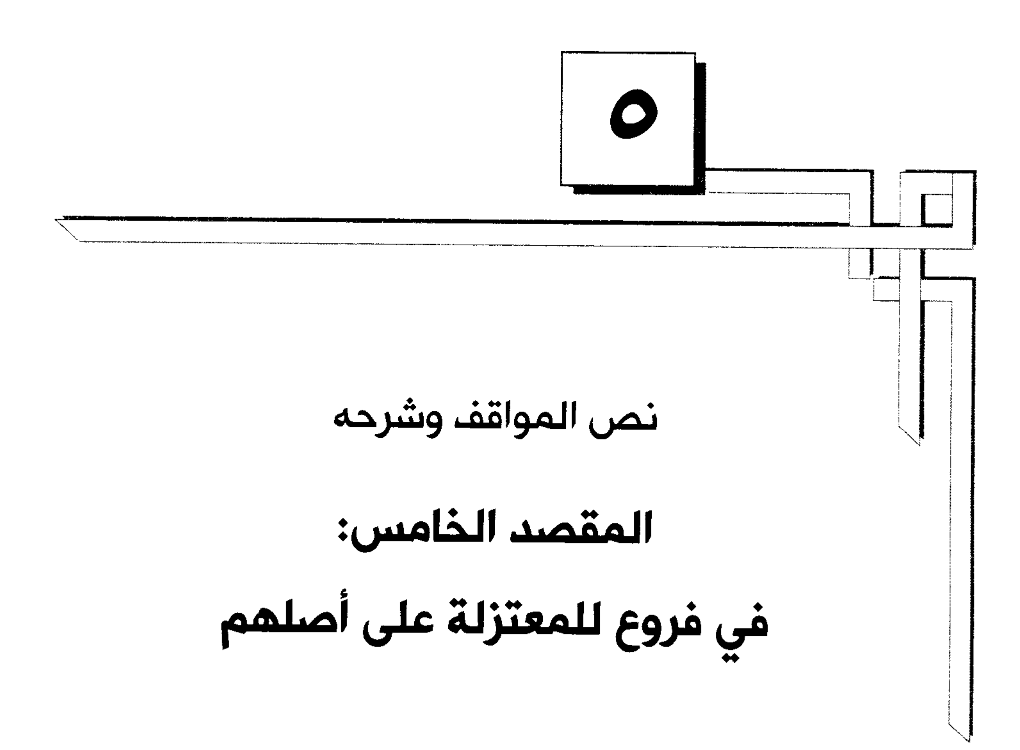
المقصد الرابع:

الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أو لا

المقصد الرابع
(الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن أو لا ؟

(ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر (وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان، وأنكره أكثر المعتزلة) كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار (وقالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان: الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل. الثاني قوله تعالى في صفتهما ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (وأما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع) إذ أوليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدنا فأما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر و) الأقسام (الثلاثة باطلة. أما الأول فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد (وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ) لأن النفوس تعلقت حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانا فيها (و) أنتم (لا تقولون به وقد أبطل) أيضا (بدليله. وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فينفرض بينهما خلاء) سواء تباينا أو تماسا (وأنه محال) وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم إن في عالم العناصر قول بالتناسخ وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان أخر ولا نسلم إن وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده. احتج أبو هاشم بوجهين: الأول: قوله تعالى) في وصف الجنة (أكلها) أي: مأكولها (دائم مع قوله كل شيء) أي: موجود (هالك إلا وجهه، فلو كانت) الجنة

(مخلوقة وجب هلاك أكلها) لا اندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الأولى فتعين أنها ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب أكلها دائم بدلا أي كلما فنى منه شئ جئ ببدله فإن دوام أكل بعينه غير متصور) لأنه إذا أكل فقد فنى (وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه أو نقول المراد) بهلاك كل شئ (إنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم أو نقول إنهما أي الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الأجزاء دون إعدامها (ثم تعودان) بجمعها وذلك كاف في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن. (الثاني قوله تعالى في وصف الجنة أيضا (﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السماوات والأرض لامتناع تداخل الأجسام. الجواب المراد إنها) أي عرضها (﴿كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ كعرض السماوات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء) إذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا أو أحدهما موجود والآخر معدوم (وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماوات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة) أي مثله.



نص المواقف وشرحه

المقصد الخامس:

في فروع للمعتزلة على أصلهم

المقصد الخامس
في فروع للمعتزلة على أصلهم

(في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل) بحسن الأفعال وقبحها (والإيجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لا في أمور أخر أوجبوها عليه، (أما الثواب: فأوجبه معتزلة البصرة؛ لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب عليها، بيانه: أنها) أي: تلك التكاليف (إما لا لغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى، (وإما لغرض عائد إلى الله تعالى وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (أو إلى العبد أما في الدنيا وإنه) أي الإتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فإن العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (وأما في الآخرة وذلك إما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (أو نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا) كثيرة (وأما العقاب ففيه بحثان:

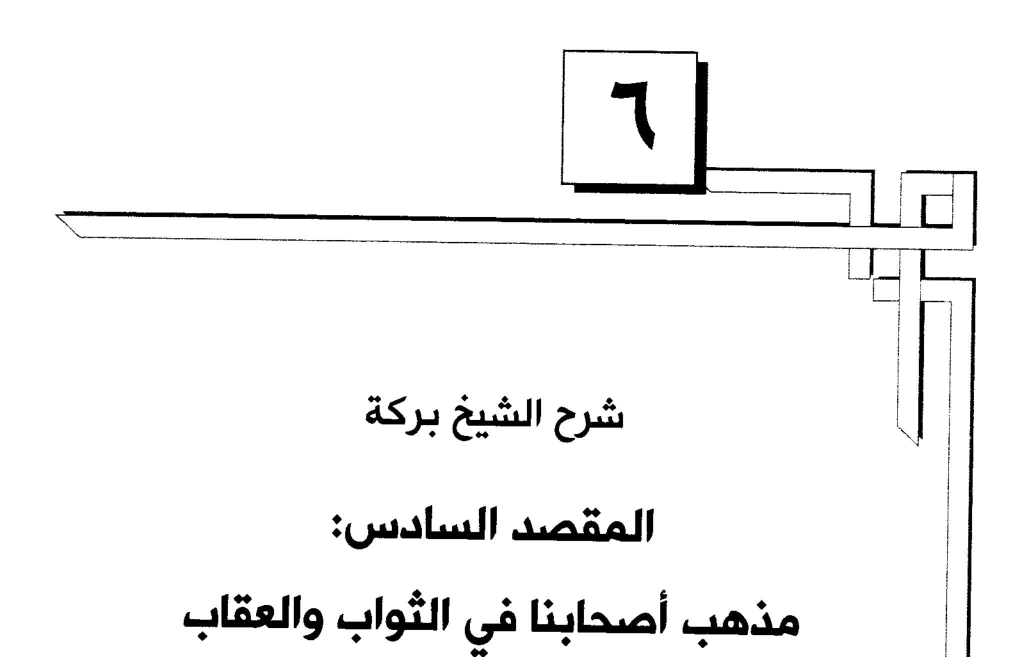
البحث الأول: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) إذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين: الأول إنه) تعالى (أوعد بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي بالعقاب عليها (فلو لم يعاقب) على الكبيرة وعفى (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وأنه محال. الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه إذ لا شبهة في أن عد الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال إنه يستلزم جوازهما وهو أيضا محال؛ لأنا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني: إنه إذا علم المذنب) أي المرتكب للكبيرة (أنه لا يعاقب على ذنبه) بل يعفي عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريرا له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (إغراء للغير عليه وأنه قبيح مناف لمقصود الدعوة) إلى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) أي تضمن عدم وجوب العقاب (للتقرير والإغراء

إذ شمول الوعيد وتعريض الكل العقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه وأما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا إغراء.

البحث الثاني: قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) إذا لم يتب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها أبدا وعمدتهم) في إثبات ما ادعوه دليل عقلي هو (أن الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع أبدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) أي بين استحقاقهما (محال) كما أن الجمع بينهما محال فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحد على الله حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال إذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لأنا نقول ذلك ممنوع لجواز أن يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق إليه المنع أيضا وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف (ثم) إنا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (إنه قد يتساقطان) فإن كلامكم مبني على المحابطة وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن أهل الجنة (﴿ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [فاطر: ٣٥]) وما يقال من أنه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر (أو) نقول (بترجح جانب الثواب) على

جانب العقاب (لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة) من الأمثال (ويضاعف الله لمن يشاء) أضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد إقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الأول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (والجواب لا نسلم إن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته) بل من أحاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به (ولا نسلم (أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمن لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلا كافرا) فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها إياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالأولى حينئذ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا احترازا عن لزوم المجاز أو الاشتراك (والآية) المذكورة حملناها على الدوام) الذي هو أحد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال) فلا يلزم مجاز لأن خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها إن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وأيضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم أنه أوليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله أخرهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق. والجواب

(عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و) قوله (ويجزي الذين أحسنوا بالحسني و) قوله (هل جزاء الاحسان إلا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الآية عامة متناولة له (وإن سلمنا) عمومها إياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى وقوله إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما ألقي فيها فوج إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ واعلم أن اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤيد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق.



شرح الشيخ بركة

المقصد السادس:

مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب

المقصد السادس
مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: قال أصحابنا: الثواب فضل من الله، والعقاب عدل منه تعالى، وقد وعد الله بالثواب كما توعد بالعقاب، ولما كان الثواب من فضله وليس بواجب عليه، لكنه وعد به، والخلف في الوعد بما هو من فضله نقص تعالى الله وتنزه عنه.

أما أنه من فضله وليس بواجب عليه؛ فلما سبق تقريره من مذهب أصحابنا: أنه لا يجب عليه تعالى شيء.

وقد توعد بالعقاب وهو منه عدل؛ لأنه يحكم في ملكه بما يشاء، فله سبحانه أن يوقعه، وله أن يعفو عنه وفق ما يشاء، وإذا كان الخلف في الوعد نقصًا يستحيل أن ينسب إلى الله، فإن الخلف في الوعيد ليس كذلك؛ لأن العفو من القادر من صفات المدح.

المبحث الثاني: أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدًا، لا ينقطع عنهم العذاب دون تفريق بين الذين عرفوا الحق وعاندوه فأنكروا وجحدوه ولم يتبعوه، والذين اجتهدوا في البحث والنظر في معجزة الأنبياء، ولكنهم لم يتوصلوا إلى معرفة الحق ولم يهتدوا اليه.

وقد أنكرت طائفة خارجة عن الملة الإسلامية خلود هؤلاء في النار لوجوه:

الوجه الأول: أن القوة الجسمانية ذات طاقة متناهية من حيث العدة والمدة وما دامت متناهية فلابد أن تنتهي وتفنى قوة الحياة فيها، وما يتبعها من الحس والحركة، وإذا انتهى الحس لم يتصور مع فقدانه عذاب.

وهذه الشبهة كما تجري في انقطاع العذاب تجري كذلك في انقطاع نعيم أهل الجنة.

وجواب هذه الشبهة: أننا لا نسلم، ونمنع ما زعمتموه من هذا التناهي، وقد مر إثبات أن ما تمسكتم به في هذا التناهي فاسد.

الوجه الثاني: أن دوام الإحراق يتنافى مع استمرار الحياة، وهو أمر لا يقبله العقل

وجواب هذه الشبهة: أن زعمكم هذا مبني على مذهبكم في اشتراط سلامة البنية واعتدال المزاج لبقاء الحياة، ونحن نمنع هذا الشرط، وإنما نرى أن الحياة مرتبطة بخلق الله لها، فيخلقها إن شاء دائما أبدًا، أو يخلق في البدن الحي قوة لا تخرب النار بنيته، ولو تأذى بها وتألم منها، وضرب الشارح مثلا لذلك حيوان السمندر فهو يأوي إلى النار، ولا يتأذى بها.

الوجه الثالث: أن التجربة تشهد وتدل أن النار تفنى الرطوبة قليلا قليلا حتى تنتهي وتزول، فالجسم الذي يلقى في النار تزول رطوبته شيئا فشيئا حتى تنتهي؛ لأنها متناهية، وحينئذ ييبس البدن وتتفتت الأجزاء التي كانت متماسكة بفعل ما بينها من رطوبة، فتزول الحياة وينتهي بذلك العقاب.

وجواب هذه الشبهة: أن فناء الرطوبة ليس واجبًا عندنا، بل هو راجع إلى مشيئة الله وقدرته، فإن شاء أفناها وقد لا يفنيها، وإن شاء أفناها وخلق بدلها رطوبة أخرى مثلها، فلا تتفتت الأجزاء، بل تدوم الحياة.

وقد فرق الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري بين الكافر المعاند الذي عرف الحق وجحده، والكافر الذي اجتهد طاقته في البحث والنظر، ولكنه لم يظفر بدلائل الحق ولم يهتد للإسلام، وإذا استحق الأول العقاب، فإن الثاني معذور، فينقطع عذابه، بل كيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي وهو لم يجد ما يدله على ذلك مع اجتهاده، ثم كيف يعذب بما لم يتصف به من تقصير.

وقد عقب المصنف على ذلك بأن الكتاب والسنة وكذلك الإجماع قبل هذه المقالة يبطل ذلك، وكذلك فإنها تخالف ما علم من الدين بالضرورة؛ إذ من المعلوم قطعًا أن الكفار الذين قتلوا في زمن رسول الله ﷺ لم يكونوا كلهم عن آخرهم معاندين، بل كان منهم (١) من يعتقد الكفر بعد ذل المجهود، (٢) ومنهم من بقي على حال الشك بعد إفراغ وسعه، لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام، ولم ينقل عن أحد قبل الجاحظ والعنبري أنه فرق بين هاتين الطائفتين.

المبحث الثالث: العصاة من غير الكفار من المسلمين والذين ارتكبوا الكبائر لا يخلدون في النار؛ لقوله تعالى ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧] والمؤمن الذي ارتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو إيمانه، فمتى يرى ثواب هذا الخير، قبل أن يعاقب على الكبيرة في النار ثم يدخل النار فهذا غير مقبول بالإجماع، فلابد أن يكون عقابه على الكبيرة إن عوقب عليها قبل أن يريه الله ثواب الخير الذي قدمه بإيمانه، وهو يعني خروجه من النار وعدم خلوده فيها، وهو المطلوب.

٦

نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد السادس: في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب

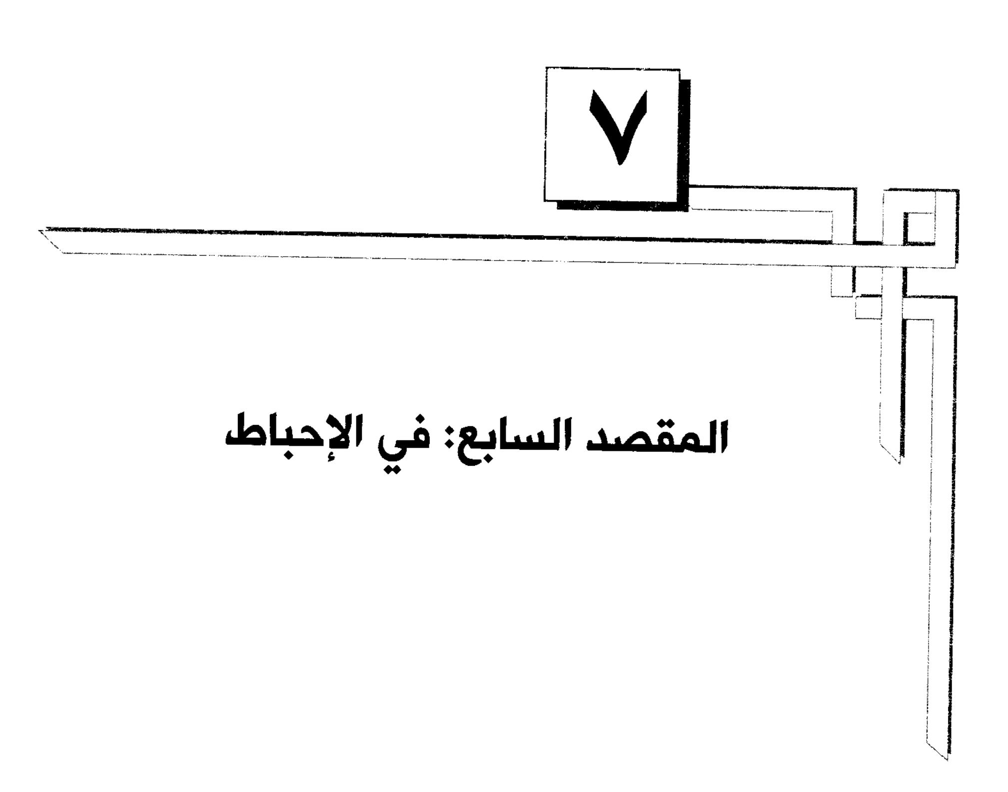
المقصد السادس
(في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بها)

(وفيه مباحث):

(المبحث الأول: قالوا الثواب فضل) من الله تعالى (وعد به فيفي به من غير وجوب؛ لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه (وأما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لأن الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء)

(المبحث الثاني: أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا (وأنكره) أي تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الإسلامية (لوجوه: الأول إن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فنائها) وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق إحساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة (الجواب: منع تناهيها وقد مر) فساد ما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه: (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل. الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) أي الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبدا أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذي بها (وهو حيوان مأواه النار. الثالث) منها النار يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي) الحال (بالآخرة إلى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تتفتت الأجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإفناء الله تعالى) إياها

بقدرته وقد لا يفنيها (أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الأجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسين (العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو (في) حق (الكافر المعاند) والمقصر (وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي ﷺ (و) كيف (يعذب ما لم يقع فيه تقصير من قبله. واعلم إن الكتاب والسنة والإجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (إذ يعلم قطعا أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام) فلم يهتدوا إلى حقيقته (ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري. المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو إيمانه (فأما أن يكون ذلك) أي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالإجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها.



المقصد السابع: في الإحباط

المقصد السابع في الإحباط

(بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب) واستحقاقه (إحباط الطاعات بالمعاصي، ثم اختلفوا: فقال جمهور المعتزلة) والخوارج أيضا: (بمعصية) أي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعه خمر فهو كمن لم يعبده أبدا، ولا يخفى فساده)؛ لأنه إلغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الإيمان والعمل الصالح، قال الآمدي: إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم: أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه، فإن أثابه فبفضله، وإن عاقبه فبعدله، بل له إثابة العاصي وعقاب المطيع أيضا. وذهبت المرجئة: إلى أن الإيمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الإيمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر. وقالت المعتزلة: إن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وإن زادت على زلته، وذهب الجبائي وابنه: إلى رعاية الكثرة في المحبط، وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي إذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شئ وإذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الإمام الرازي مذهب الجبائي إن الطارئ من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه أنه يقابل إجزاء الثواب بإجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شئ أصلا (فإن بقي له) من تلك الطاعات (زائدا) على قدر المعاصي (أثيب به وإلا فلا ولا يخفى أنه تحكم وليس إبطال الطاعات بالمعاصي) أي إبطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من المعاصي الطارئة (أولى من العكس) لأنه إبطال أحد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (أولى لما مر) من أن الحسنة تجزى بعشر أمثالها

والسيئة لا تجزى إلا بمثلها (وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر) وينحبط من الراجح أيضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقي الزائد فيكون الراجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر (ولما أبطلنا الأصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها (ثم نقول لهم) أي للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو أبطل الآخر فأما معا فيكون الشئ موجودا حال كونه معدوما) لأن وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (أولا) معا (بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وأنه باطل لأنه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (إذا صدر مغلوبا وقد يجاب) بأن كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقي من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج أيضا.

(تذنيب: قد اتفق المعتزلة) أي الجبائيان وأتباعهما (على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب) أي لا يتساوى الطاعات والزلات (وإلا تساقطا) إذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضا ولا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضا وإذا تساقطا معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وأنه محال فعند الجبائي عقلا) لأن إبطال كل منهما للآخر إما معا أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند أبي هاشم) إن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات إلا ويجوز العقل بلوغ المعاصي إليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضا لأن كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر إنما استحالته (للإجماع على أن لا خروج) للمكلف (عنهما) بل كل مكلف إما من أهل الجنة أو النار ولا بد له من الخلود في إحديهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب وإنما فسرنا المعتزلة بالجائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها

يكون عندهم أولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي (أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح) فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها (و) أيضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا (ويجوز) أيضا (أن لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل (يكون) أي من استوت طاعاته ومعاصيه (من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) أيضا (أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من جهة أخرى (و) يدوم له (ألمه ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم إن الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب.



شرح الشيخ بركة

المقصد الثامن: في أن اللّه يعفو عن الكبائر

المقصد الثامن
في أن الله يعفو عن الكبائر

الإجماعُ مُنعقدٌ على أنه تعالى عَفُوٌّ، وأنّ عفوه لا ينال الكافرين، بل ينال المؤمنين، والجميع متفقون على ذلك.

والذنوب والمعاصي قد يشفعها صاحبها بتوبة، وقد يغفل عن ذلك.

قالت المرجئة: إنه تعالى عفو يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقًا، أي: بلا شرط التوبة.

وقالت المعتزلة: يعفو عن الصغائر بلا شرط التوبة، وعن الكبائر بعدها، ويقولون: إن الصغائر والكبائر بعد التوبة لا تستحق العقاب، فلا يتعلق بها العفو.

وقال جمهور أصحابنا: إنه يعفو عن بعض الكبائر مطلقًا، أي: ولو بغير توبة، ويعذب ببعضها، إلا أنه لا علم لنا بتعيين شيء من هذين البعضين، وقال كثير منهم: بعدم القطع بعفوه تعالى عن الكبائر بلا توبة، يعني أنه جائز، لا نقطع بوقوعه.

وقد استدل جمهورنا على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن العَفُوّ مَنْ لا يعذب على الذنب مع استحقاقه، وذلك يشمل الصغيرة والكبيرة بتوبة وبغير توبة، لكنه تعالى وعدنا بالتجاوز عن الصغائر وعن الكبائر إذا لحقتها التوبة، تبقى الكبيرة التي لم تلحقها توبة وهي محل هذا البحث، وهذا الاستدلال يبين أن العفو إنما يكون عن الكبيرة التي لم يتب منها صاحبها بمقتضى أنه تعالى عَفُو، وأن العَفُو لا يعذب على الذنب مع استحقاقه العقاب.

الوجه الثاني: الآيات التي تدل على وقوع العفو عن الكبيرة ولو بغير توبة نحو قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨] فإنه

يقيد ما دون الشرك بضرورة التوبة، أما الشرك فلا يغفر إلا بالتوبة واعتناق الإسلام، وإذا أردنا أن نقيد العفو عن الكبيرة بضرورة التوبة لم يعد هناك فرق بين ما نفى عنه الغفران وهو الشرك، وما ثبت له الغفران وهو سائر الذنوب، وهو واضح في مخالفته لسياق الآية الكريمة مما لا يليق حتى بكلام العقلاء فضلا عن كونه كلام الله تعالى، ونحو قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾[الزمر: ٥٣] فإنه عام للكل، وقوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغۡفِرَةٖ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلۡمِهِمۡ ﴾[الرعد: ٦]... إلخ.

٨

نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد الثامن:

في أن اللّه تعالى يعفو عن الكبائر

المقصد الثامن
في أن الله تعالى يعفو عن الكبائر

(الإجماع) منعقد (على أنه) تعالى (عفو) وأن عفوه ليس في حق الكافر، بل في حق المؤمنين، (فقالت المعتزلة): هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة، وعن الكبائر بعدها)، وقالت المرجئة: عفو عن الصغائر والكبائر مطلقًا؛ لِمَا عرفتَ من مذهبهم، وذهب جمهور أصحابنا: إلى أنه يعفو عن بعض الكبائر مُطلقًا، ويُعذب ببعضها، إلا أنه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه، وقال كثير منهم: لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه.

(لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان: الأول إن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) أي بذلك الاستحقاق (في غير صورة النزاع)؛ إذ لا استحقاق بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق إلا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه (الثاني الآيات الدالة عليه) أي: على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]) فإن ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة؛ لأن الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ فإنه عام للكل فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه (و) قوله تعالى (﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾) والتقرير ما ذكرناه آنفا إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

٩

شرح الشيخ بركة

المقصد التاسع:



في شفاعة سيدنا محمد ﷺ

المقصد التاسع
في شفاعة سيدنا محمد ﷺ

قال صاحبُ الكتاب: أجمعت الأمة على أنّ أصل الشفاعة المقبولة ثابتٌ له ﷺ.

ثم هي عندنا لإسقاط العقاب عن أهل الكبائر من الأمة؛ لقوله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وهو حديث صحيح؛ ولقوله تعالى في سورة محمد ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] أي: واستغفر لذنبك، واستغفر لذنب المؤمنين والمؤمنات، علمًا بأن مرتكب الكبيرة من المؤمنين عندنا، والآية الكريمة تطلب منه أن يستغفر لذنب المؤمنين والمؤمنات وهذه شفاعة له في إسقاط عقوبة الذنب.

أما المعتزلة فقالت: الشفاعة إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب وإسقاطه؛ لقوله تعالى في سورة البقرة ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] وهو عامّ يشمل كل شفاعة من النبي ﷺ أو من غيره.

وقد ذكر في الحاشية ما يفيد أن الشفاعة ليست حقيقة فيما ذكروه من أنها لزيادة الثواب وإلا لكنا شافعين له ﷺ حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته. قال: وهو باطل اتفاقًا أن نكون شفعاء له، كما ذكر أنّ دعواهم بأن نفي الشفاعة في الآية عامّ كما يفهم من ظاهر الآية بالإضافة إلى دعواهم أنّ الشفاعة لزيادة الثواب يعني أنّ الشفاعة بهذا المعنى أيضا ممتنعة؛ لهذا كان لابد من إعادة النظر في كلتا الدعويين.

وقد أجاب المصنِّف على رأي المعتزلة: بأنّ زعمهم بعموم نفي الشفاعة في الآية غير مسلم؛ لأن الآية وردت بشأن بني إسرائيل حيث يقول تعالى ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٢ - ١٢٣] فلا عموم لهذا النفي في الأعيان؛ لأن الضمير في قوله «ولا تنفعها» خاص بقوم معينين هم اليهود كما أن هذا

النفي لا عموم له في الأزمان أيضا؛ لأنه معلق بيوم مخصوص هو اليوم المذكور في الآية، فلا يلزم عدم نفعها في يوم أو في وقت آخر.

وقد علق الشّارِحُ على هذا الجواب الأخير ببحث ذكر فيه أنّ الضمير في قوله «وَلَا تَنفَعُهَا» راجع إلى كلمة «نَفْسٌ» الثانية في الآية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة، وإن كانت واردة في سياق مخصوص، وعلى سبب مخصوص.

ثم نقل عن الإمام الرازي بعدما أورد شبهات المعتزلة قوله: والجواب عنها إجمالاً أن يقال: دلائلكم في نفي الشفاعة لابد لكي تتم أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات، ودلائلنا في إثبات الشفاعة لابد لكي تتم أن تكون خاصة فيهما، ونحن لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الأوقات، والخاص مقدم على العام، فالترجيح معنا. اهـ



٩

نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد التاسع:

في شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

المقصد التاسع
(في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم)

(أجمع الأمة على) ثبوت (أصل الشفاعة) المقبولة له عليه الصلاة والسلام (و) لكن (هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) فإنه حديث صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان إن مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في إسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة إنما هي لزيادة الثواب لا لذرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره الجواب إنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الزمان) أيضا (لأنه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لأن الضمير في قوله ولا تنفعها راجع إلى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وإن كانت واردة على سبب خاص والإمام الرازي بعد ما أورد شبهات المعتزلة في إثبات ما ادعوه قال والجواب عنها إجمالا أن يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات ودلائلنا في إثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لأنا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الأوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير.



نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد العاشر: في التوبة

المقصد العاشر في التوبة

وفيه بحثان:

(البحث الأول في حقيقتها: وهي) في اللغة: الرجوع، قال الله تعالى «ثم تاب عليهم ليتوبوا» أي: رجع عليهم بالتفضل والإنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد.

وفي الشرع: (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لأن الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا أو طاعة لا يسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لأن من ندم علي شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل) أي خفته وطيشه (والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا (وقولنا مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير) لما ذكر أولا وذلك (لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى (وقولنا إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) إليه (إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لأن قوله إذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وإنما قيد به لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد إن العزم على الترك أوليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وإنما قلنا عند كونه أهلا لفعله في المستقبل احترازا عما إذا زنى ثم جب أو كان مشرفا على الموت فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف

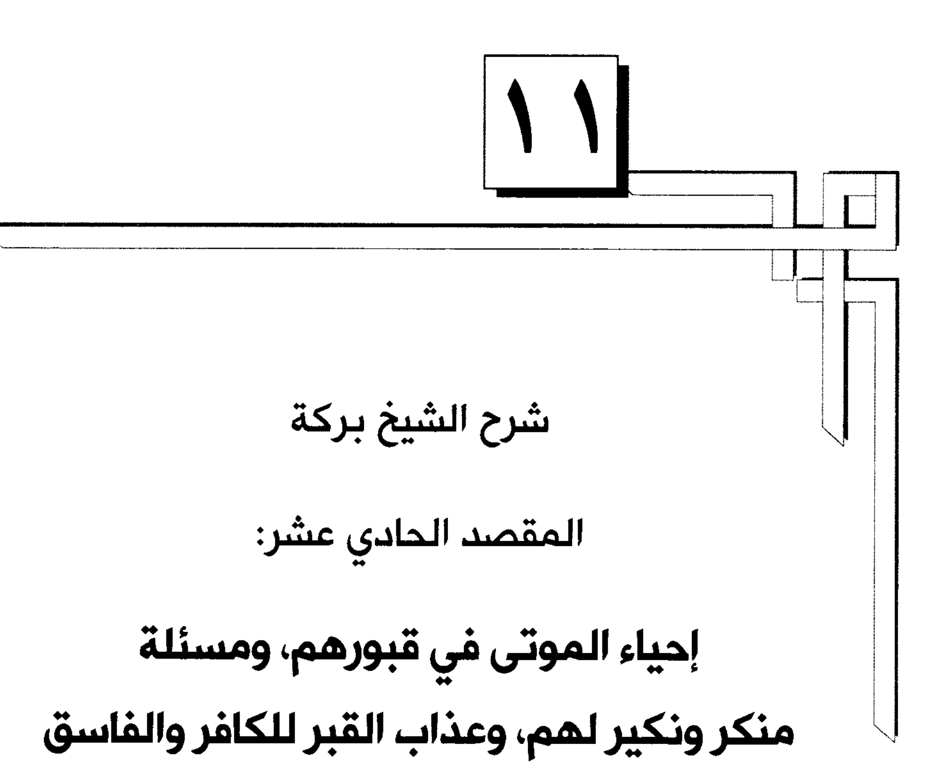
وقال أبو هاشم الزاني إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجز عنه وهو باطل بما إذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فإن توبته صحيحة بالإجماع وإن كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر فينا فيه ما صرح به من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبر.

(البحث الثاني في أحكامها: الأول الزاني المجبوب) أي الذي زنى ثم جب (إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ؟: منعه أبو هاشم) وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل فيه، (وقال به الآخرون) بناء على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (وأوضح) كما ذكرناه (الثاني) من تلك الأحكام (إن قلنا لا يقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لأنه أوليس باختياره) بل بإلجاء الخوف إليه فيكون (كالإيمان عند اليأس) وظهور وما يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر.

(الثالث منها: شرط المعتزلة فيها) أي في التوبة (أمور ثلاثة) أولها (رد المظالم) فإنهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة (أما رد المظالم) والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخل له في الندم علي ذنب آخر) قال الآمدي إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه أمر إن التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتي به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بإحديهما دون الأخرى (وأما أن لا يعاود أصلا) إلى ما تاب عنه (فلأن الشخص

قد يندم على الأمر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب للقلوب) من حال إلى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته إنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامة الندم) في جميع الأزمنة (فلأن) النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن (الشارع أقام الحكمي) أي الأمر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان) فإن النائم مؤمن بالاتفاق (ولما في بالتكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفي عن الدين) قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وأن تجب عليه إعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة (لهم في التوبة الموقتة مثل أن يذنب سنة و) في التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنبا عم الأوقات والذنوب) جميعا إذ لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه وإلا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم أيضا في جميع الأوقات وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الأوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فإن قيل مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضا اقتضاؤها بحسب الأوقات قلنا مراتب القبح أيضا كذلك والأشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين (الخامس إنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد

عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواه ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي (الظاهر إن التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لأنها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيئسوا من روح الله إن الله يغفر الذنوب جميعا.



شرح الشيخ بركة

المقصد الحادي عشر:

إحياء الموتى في قبورهم، ومسئلة منكر ونكير لهم، وعذاب القبر للكافر والفاسق

المقصد الحادي عشر
إحياء الموتى في قبورهم، ومسئلة منكر ونكير لهم، وعذاب القبر للكافر والفاسق

كل هذا حق عندنا، ومتفق عليه عند سلف الأمة قبل ظهور الخلاف كما اتفق عليه أكثر الأمة بعد ظهور الخلاف.

وقد ظهر الخلاف في:

١- إنكار الجبائي وابنه، والبلخي في تسمية الملكين بهذين الاسمين: منكر ونكير.

وقالوا: إنما المنكر هو ما يصدر من الكافر حين يسئل ويتلجلج ويضطرب في الجواب فيستحق عندئذ التقريع والتوبيخ وهذا هو النكير.

٢- إنكار ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة ذلك الأمر إنكارا مطلقًا فلم يعترفوا بوقوع شيء من ذلك.

٣- أما أبو الهذيل العلّاف وبشر المعتمر، فقد أقروا بذلك لكن لم يقروا بوقوعه قبل النفخ في الصور، بل ادعوا وقوع عذاب الكافرين فيه بين النفخة الأولى والنفخة الثانية لقيام الساعة.

٤- وأما الصالحي من المعتزلة وطائفة الكرامية وكذلك ابن جرير الطبري فقد ادعوا جواز وقوع هذا التعذيب على الكافر بدون إحيائه، وعلق المصنف على ذلك بأنه خروج عن المعقول؛ لأن الجماد لا حس له، فكيف يتصور تعذيبه بشيء لا يحس به، وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن آلام التعذيب تتجمع في أجساد الموتى، وتتضاعف من غير إحساس بها، فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة، هذا الذي ذهبوا إليه إنكار للعذاب قبل الحشر.

وفي أدلتنا على ما ذهبنا إليه رد على كل هذه الأقاويل، فلنا على ذلك وجهان:

الوجه الأول: قوله تعالى: في سورة غافر ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٥ - ٤٦] فقد عطف عذاب يوم الساعة على عذاب النار التي يعرضون عليها غدوا وعشيا صباحا ومساء، ومن مقتضى العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، ولما كان عذاب العرض على النار قبل أن تقوم الساعه كما هو يدل عليه نظم الآية وسياقها، وليس ذلك إلا أن يكون في القبر – بعد الحياة الدنيا – اتفاقًا؛ ذلك لأن الآية وردت في حق الموتى فهو العذاب الذي يكون في القبر فهو هو.

والوجه الثاني: قوله تعالى حكاية عن من يعذبون في النار في سورة غافر ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: ١١] ولم ينكر عليهم قولهم بالإماتتين والاحياءين، ومصداق قولهم هذا أن تكون الإماتة الأولى قبل إدخالهم القبر، والإحياء الأول بعد ذلك، ثم الإماتة فيه بعد مسألة منكر ونكير ثم الإحياء عند الحشر.

قال الشارح: هذا هو التفسير الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا: والغرض بذكر الإحياءين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث – حيث كانوا ينكرونه وهم في الدنيا – ولهذا قالوا ﴿فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ أي: بذنوبهم التي ارتكبوها في إنكار الحشر، وإنما لم يعدوا حياتهم الدنيا؛ لأنهم لم يكونوا حينئذ معترفين بذنوبهم وهم فيها.

قال الشارح: وذهب بعضهم إلى أن المراد بالإماتتين الإماتة قبل دخول القبر، والثانية التي تكون في القبر، والمراد بالإحياءين: الإحياء في الدنيا، والإحياء في القبر؛ لأن المقصود في كلامهم، واعترافهم ذكر الأمور الماضية، أما إحياء الحشر فهم يعانونه فلا حاجة إلى ذكره في هذه الحال.

وعلى كلا التفسيرين يثبت الإحياء في القبر، ومن قال بالإحياء في القبر، قال بالمسألة والعذاب فيه، وبهذا يثبت أن ذلك كله حق.

ومن حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتا في الأطوار الأولى لخلقهم في أطوار النطفة، ثم إماتتهم الظاهرة عند انتهاء الأجل، وحمل الإحياء الأول على إحياء الدنيا، والإحياء الثاني على الإحياء عند الحشر، فمعنى ذلك أن الآية لا تثبت عنده الحياة، والسؤال في القبر.

ويرد على هذا الزعم بأن الإماتة لا تكون إلا بعد سبق الحياة، وأطوار النطفة ليست إماتة بعد حياة، بل هي أطوار لبعث الحياة، وهذا التفسير شذوذ عند المفسرين والمعتمد هو قول الأكثرين.

يضاف إلى هذين الوجهين الأحاديث الصحيحة الدّالة على ما يكون في القبر من عذاب وهي أكثر من أن تحصى، بحيث يعتبر القدر المشترك بينها تواترا، وإن كان كل واحد منها على حياله من قبيل الآحاد من ذلك أنه ﷺ مر بقبرين، فقال: «إنهما يعذبان، وما يعذان في كبير، بل لأن أحدهما كان لا يستبرىء من بوله، وأما الثاني فكان يمشي بين الناس بالنميمة»، ومنها قوله: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر من البول»، ومنها قوله في سعد بن معاذ: «لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه»، ومنها: أنه ﷺ كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر.... إلى غير ذلك من الأحاديث التي تشتمل على مسألة الملكين، وأخذ من إجماع الأمة، ومن إخبار مروية عن النبي ﷺ تسميتها منكرا ونكيرا.

ثم ذكر احتجاج المنكرين بقوله تعالى في سورة الدخان ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ [الدخان: ٥٦] فقالوا استنتاجا من سياق الآية: إنهم لو كانوا أحيوا في القبر ثم أميتوا لم تكن موتة واحدة، بل كانت الموتة الأولى والموتة الثانية بعد الإحياء في القبر، وقد نفت الآية عنهم أن يذوقوا الموت بعد الموتة الأولى، ومعنى ذلك: أنهم لم يموتوا موتة ثانية، كما هو الكلام عن إحياء الموتى وسؤالهم ثم إماتتهم في قبورهم، وهذا احتجاج منهم على سبيل المعارضة.

وقد أجاب الشارح بأحد جوابين:

الأول: أن نعيم أهل الدنيا انقطع بالموت، والضمير في قوله تعالى ﴿فِيهَا﴾ يعود للجنة، وأهل الجنة في الجنة لا يذوقون الموت؛ ولذلك لا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت، فليس فيه دلالة ولا إشارة على انتفاء موتة أخرى تكون بعد المسألة في القبر، وقبل الحشر ودخول الجنة، كما أن قوله ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ عَذَابَ﴾ تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال، وما علق على محال فهو محال، كأنه قيل: لو أمكن لهم أن يذوقوا وهم في الجنة الموتة الأولى لأمكن أن يذوقوا الموت في الجنة لكنه لا يمكن – وهم في الجنة – أن يذوقوا الموتة الأولى بدون شك ولا شبهة، ولهذا لا يتصور الموت في الجنة.

الثاني: وقد يقال في الجواب: أن كلمة ﴿ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ عَذَابَ﴾ في الآية ليست للوحدة في العدد، وإن كانت الصيغة صيغة الوحدة، بل هي للجنس؛ لأن الجنس يتناول المتعدد أيضا، وليس فيها نفي تعدد الموت الذي يؤدي إلى نفي الموت بعد الحياة في القبر، وذلك مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] في سورة العصر، فلفظ الإنسان هنا مفرد، ولكنه جنس، ولذلك أمكن أن يستثنى منه بقوله ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [العصر: ٣]، وذلك كالآية التي معنا.

ثم إن المنكرين قالوا بعد هذه المعارضة: إنكم تعملون وتتمسكون بظواهر الآيات التي ذكرتموها، وإنما يصح العمل بالظاهر الذي لا يخالف العقل، ولا يتناقص مع المعقول، أما إذا خالف العقل والمعقول فإنه يجب تأويله وصرف الظاهر إلى معنى آخر معقول، وبهذا لا يبقى لكم فيه حجة.

ودليل مخالفة هذه الظواهر في الآيات التي ذكرتموها: أنا نرى – مثلا – شخصًا يصلب ويبقى مصلوبًا حتى تيبس أجزاؤه وتتفرق وتذهب ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة، والقول مع ذلك بما تزعموه مع ثبوت عدم مشاهدة شيء من ذلك ليس إلا سفسطة ظاهرة، وأبلغ من هذه الصورة صورة من أكلته السباع وجوارح الطير وتفرقت

أجزاؤه في بطونها وحواصلها، وأبلغ منها صورة من أحرق وتفتت أجزاؤه وذريت في الرياح العاصفة في كل اتجاه فهذا يعطينا علما ضروريًا بعدم إحيائه أو مسألته وعذابه.

قال المصنف – رحمه الله –: إن الأصحاب قد تحيروا في التخلص والتقصي عن هذا، فقال القاضي وأتباعه في صورة المصلوب: لا بعد في إحيائه ومسألته مع عدم مشاهدتنا لذلك، فإننا نشاهد مثل ذلك فيمن أصابته حالة السكتة المرضية، فإنه حي، ولكننا لا نشاهد هذه الحياة من أثر حالة السكتة، وكذلك كان رسول الله ﷺ يرى وهو بين أصحابه جبريل عليه السلام بينما لا يراه أصحابه لاستتاره عنهم.

وقال بعضهم: لا يبعد أن ترد الحياة إلى الأجزاء المتفرقة، أو بعضها ثم تختص هذه الأجزاء بالإحياء والمساءلة والعذاب وإن لم نشاهد نحن ذلك.

أما الصورة الأخرى وهي صورة من أكلته السباع وجوارح الطير وصورة من احترق حتى ذريت أجزاؤه في مهب الرياح، فإن الاعتراض بعدم معقولية إحيائها وسؤالها هذا الاعتراض مبني على اشتراط البنية المخصوصة في قيام الحياة بها، ونحن لا نشترط ذلك ولا بعد عندنا في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء المتفرقة أو إلى بعضها نعم هو مخالف للعادة ولكن خرق العادة ليس ممتنعا عقلاً، وخاصة إذا نسب إلى مقدور الله تعالى.

١١

نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد الحادي عشر:

إحياء الموتى في قبورهم، ومسئلة منكر ونكير لهم، وعذاب القبر للكافر والفاسق

المقصد الحادي عشر
إحياء الموتى في قبورهم، ومسئلة منكر ونكير لهم، وعذاب القبر للكافر والفاسق

في إحياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الأكثر بعده) أي بعد الخلاف وظهوره (وأنكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة) وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل والنكير إنما هو تفريع الملكين له (لنا) في إثبات ما هو حق عندنا (وجهان * الأول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء (فعلم أنه غيره) ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (أوليس غير عذاب القبر اتفاقا) لأن الآية وردت في حق الموتى (فهو هو وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمسألة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما (وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير إحياء فخروج عن المعقول) لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة فهو إنكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله. الوجه (الثاني قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ [غافر: ١١] وما

هو) أي وما المراد بالإماتتين والإحيائين في هذه الآية (إلا الإماتة) قبل مزار القبور (ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضا بعد مسألة منكر ونكير (ثم الإحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الإحيائين إنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا ﴿فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا﴾ أي: الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر وإنما لم يذكر الإحياء في الدنيا؛ لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء، وذهب بعضهم إلى: أن المراد بالإماتتين ما ذكروا بالإحيائين الإحياء في الدنيا والإحياء في القبر؛ لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية وأما الحياة الثالثة أعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة إلى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الإحياء في القبر (ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب) أيضا فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتا في أطوار النطفة وحمل الثانية على الإماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على إحياء الدنيا والإحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الإحياء في القبر فقد رد عليه بأن الإماتة إنما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الأكثرين (هذا والأحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وإن كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها أنه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال: إنهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة، ومنها قوله: استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر من البول، ومنها قوله في سعد بن معاذ: لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه، ومنها أنه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر إلى غير ذلك من الأحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضا وتسميتها منكرا ونكيرا مأخوذة من إجماع السلف وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام (احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين. الجواب إن ذلك وصف لأهل الجنة والضمير في فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة وقبل

دخول الجنة وأما قوله ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ عَذَابَ﴾ فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ عَذَابَ﴾ للجنس لا للوحدة) وإن كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ وليس فيها نفي تعدد الموت) لأن الجنس يتناول المتعدد أيضا (فهذا) الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم إنهم بعد المعارضة (قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكتم بها (إذا لم تكن مخالفة للمعقول) فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول إنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (وذري أجزاؤه) المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فإنا نعلم عدم إحيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الأصحاب في التفصي عن هذا فقالوا) أي القاضي وأتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في لا الحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة) فإنه حي مع إنا لا نشاهد حياته (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد في رد الحياة إلى بعض أجزاء البدن فيختص بالإحياء والمسألة والعذاب وإن لم يكن ذلك مشاهدا لنا (وأما الصور الأخرى) يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة إذ هما من واد واحد (فإن ذلك) أي التمسك بها (مبني على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء) المتفرقة (أو بعضها وإن كان خلاف العادة فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره.

١٢

شرح الشيخ بركة

المقصد الثاني عشر:

في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق

المقصد الثاني عشر
في أن جميع ما جاء به الشرع
من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق

وهي عند أكثر الأئمة لا تحتاج إلى تأويل.

والعمدة في إثباتها ورود السمع بها، وأنها – مع ما ورد السمع بها – ممكنة في نفسها، أما إمكانها في نفسها؛ فلأنه لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، وقد أخبر الصادق بوقوعها، وأجمع المسلمون عليه قبل ظهور المخالف.

أما خبر الصادق فلمثل قوله تعالى في سورة الصافات ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٣ – ٢٤] وقوله في سورة الأعراف ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨ – ٩] وقوله في سورة الأنبياء ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] فقد ثبت بها ذكر الصراط والميزان، وثبت كذلك السؤال وهو قريب من معنى الحساب، وقوله في سورة الانشقاق ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧ – ٨] مع وجود الإجماع على تسمية يوم القيامة بيوم الحساب، وقوله في هذه الآية الانشقاق ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾ وقوله في سورة الإسراء ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾ [الإسراء: ١٤] فقد ثبت بها قراءة الكتب، وقوله في سورة النور ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤] فهذا يثبت شهادة الأعضاء، وقوله ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] فإنه يدل على الحوض، ويبينه ما ورد في السنة مثل قوله ﷺ لأصحابه وقد

قالوا له: أين نطلبك يوم المحشر، فقال: على الصراط، أو على الميزان، أو على الحوض.

وكتب الحديث مليئة طافحة بهذه الأخبار التي تثبت أن ما ذكرناه من هذه الأمور حق، بحيث يمكن الحكم بتواتر القدر المشترك في هذه الأحاديث، وبحيث لا يبقى لمنصف أي اشتباه.

ثم قال المصنف رحمه الله: واعلم أن الصراط: جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق مؤمن وغير مؤمن.

وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه بين النفي تارة والإثبات تارة، وذهب أبو الهذيل العلاّف وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه.

ثم قال المصنف: إن المنكرين قالوا: إن الذين أثبتوه بهذا المعنى وصفوه بأنه أدق من الشعرة وأحد من غرار السيف وحده وفقا لما ورد في الحديث، قال هؤلاء المنكرين: إنه على تقدير هذا الذي قاله من أثبتوه لا يمكن عقلا العبور عليه، وإن سلمنا إمكانه فبمشقة عظيمة، وهذا تعذيب للمؤمنين، مع العلم بأنه لا عذاب عليهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون يوم القيامة، ولهذا ينبغي تأويل ذلك، وأن يحمل قوله ﴿ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ ﴾ [الصافات: ٢٣] أي: إلى الطريق الذي يوصل الى الجحيم.

وقد أجاب المصنف على ذلك: بأن القادر المختار يمكن من شاء من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، بحيث لا يلحقهم بذلك تعب ولا مشقة، فقد ورد في الحديث وصف للذين يجوزونه ويمرون عليه بأن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من يكون كالريح الهابة، ومنهم من يعبر عليه كالجواد في سرعته، ومنهم غير ذلك من تعثر رجلاه، أو تعلق يداه، أو يجر على وجهه.

أما الميزان فقد أنكره المعتزلة كلهم إلا أن بعضهم حكم باستحالته عقلا، ومنهم من حكم بجوازه، لكنه لم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر.

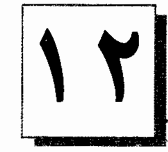
قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على معنى رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يحدث اختلال ولا تفاوت، دون أن يحمل معناه على آلة الوزن

الحقيقي، وقالوا: تعليلا لذلك بأن الأعمال أعراض قد انتهت وعدمت، فلا يمكن إعادتها وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها؛ لأن الأعراض لا توصف بخفة ولا ثقل، فإن هذه الصفات تتعلق بالجواهر لا بالأعراض.

ثم إن المقصود بالوزن: العلم بمقدار ما يوزن وهذه المقادير معلومة لله بلا وزن، فلا فائدة في هذا الإجراء أصلا، فيكون عبثًا قبيحًا تنزه الرب تعالى عنه

وقد أجاب المصنف بما ورد في الحديث النبوي حين سئل ﷺ كيف توزن الأعمال ؟ فقال: «إن كتب الأعمال وصحفها هي التي توزن».

وأما ذكر المقصود والغرض من الوزن وما يترتب على عدم تحققه من القبح العقلي، فقد سبق في عدة مواضع نفي فكرة الغرض في جناب الله سبحانه وتعالى.



نص المواقف وشرحه للسيد

المقصد الثاني عشر:

في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق

المقصد الثاني عشر
في أن جميع ما جاء به الشرع
من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود
وشهادة الأعضاء كلها حق

(في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند أكثر الأمة.

(والعمدة في إثباتها: إمكانها في نفسها؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف، ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٣] وقوله ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] وقوله ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]). فقد ثبت بها ذكر الصراط والميزان، بل ثبت أيضا السؤال الذي هو قريب من الحساب، (وقوله ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨] مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب. (وقوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الانشقاق: ٧] وقوله ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾ [الإسراء: ١٤]) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤]) فتحققت به شهادة الأعضاء (وقوله ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]) فإنه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام، يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا كقوله عليه السلام (لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر، فقال: على الصراط، أو على الميزان، أو على الحوض، وكتب الأحاديث طافحة) أي: ممتلئة جدًّا (بذلك) الذي ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر

المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه (واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه نفيا وإثباتا) فنفاه تارة، وأثبته أخرى، وذهب أبو الهـذيل وبشر ابن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) أي: المنكرون (من أثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف) أي: حده (كما ورد به الحديث الصحيح، و) أنه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وإن أمكن) العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] على الطريق إليها. (الجواب: القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه). (وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم) إلا أن منهم من أحاله عقلا، ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر، قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقي؛ وذلك (لأن الأعمال أعراض) قد عدمت، فلا يمكن إعادتها، (وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها؛ إذ لا توصف) الأعراض (بالخفة والثقل)، بل هما مختصان بالجواهر. (وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه، فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى).

(والجواب: إنه ورد في الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام كيف توزن الأعمال (إن كتب الأعمال) وصحفها (هي التي توزن، وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي) فيما لا فائدة فيه (قد مر مرارا).

الفهرس

المرصد الأول: في النبوات

المرصد الثاني: في المعاد